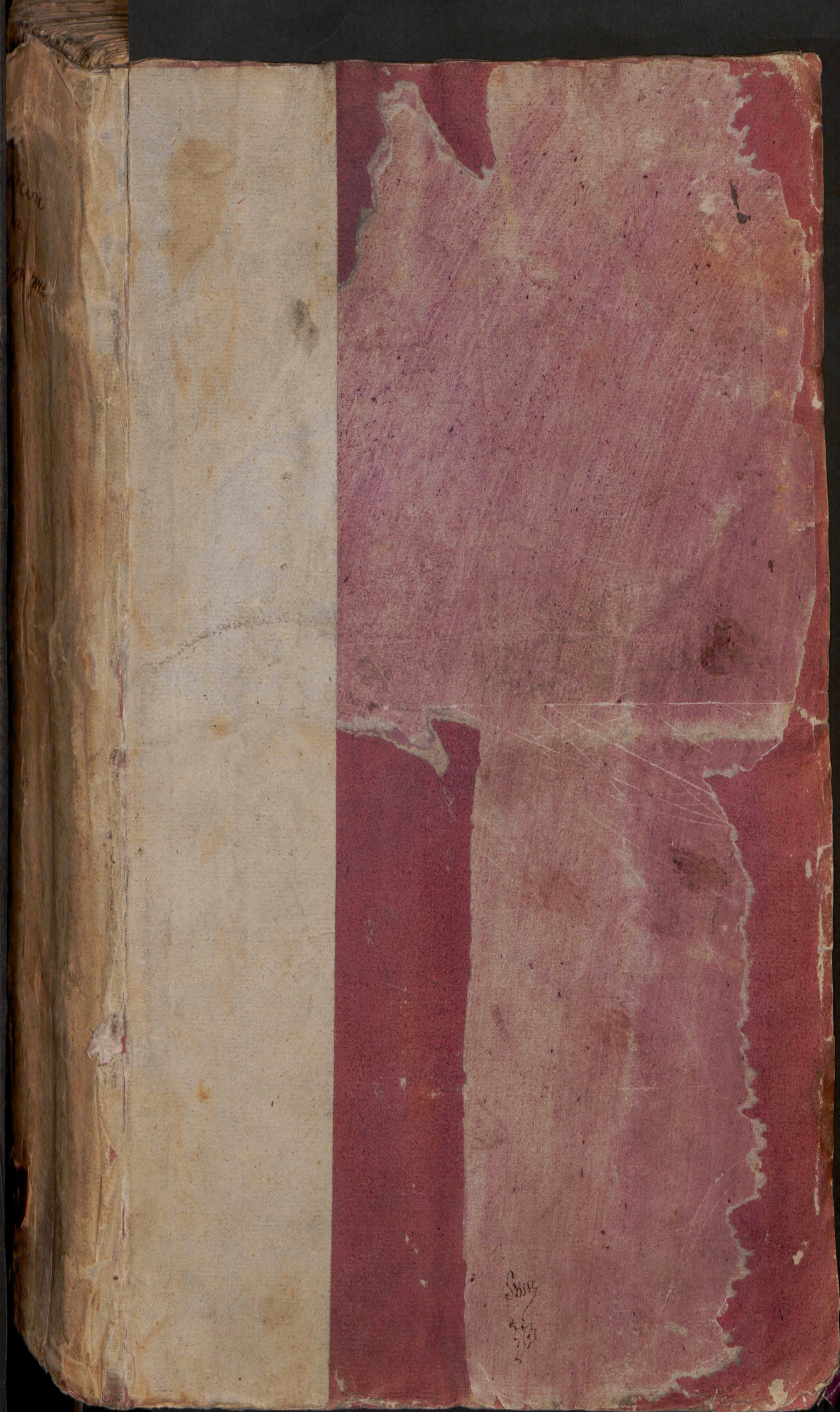


1

Meta Phisique de Wolff

1. partie,

qui contyent

Le Dictionaire de Sa

Metaphisique.

oux.

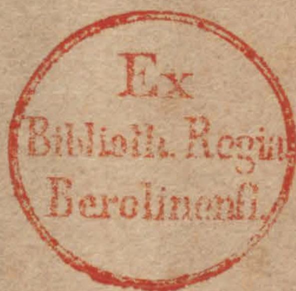
L'explication des termes

dont il se servira ~~pans~~ dens

le cours de Sa metaphisique.

Traduit de L'Allemens

par N: N:



Marginales du 1. et 2. Chapitre de la Metaphisique de Wolff.

Chapitre 1.

§. 1.

Comment nous connoissons que nous sommes.

§. 2.

Si on a raison de s'en enquerir.

§. 3.

Première raison.

§. 4.

Seconde raison.

§. 5.

Examen de la maniere dont nous connoissons que nous sommes.

§. 6.

Par quel argument cela se fait.

§. 7.

Forme de cet argument.

§. 8.

Certitude d'une demonstration.

§. 9.

Certitude des preuves Geometriques.

Chapitre. II.

§. 10.

Raison de la contradiction.

§. 11.

Nature de la contradiction.

§. 12

Ce que c'est que Possible et impossible.

§. 13.

Ce qui est possible n'existe pas pour cela.

§. 14.

§. 14.

Ce que c'est qu' Existence.

§. 15.

Ce qui existe est possible.

§. 16.

Ce que c'est qu'un Etre.

§. 17.

Ce que c'est que Semblable, et different.

§. 18.

Ce que c'est que Ressemblant, et Dissemblant.

§. 19.

Exemple de la Ressemblance.

§. 20.

Comment les êtres ressemblants sont distingués.

§. 21.

Ce que c'est que Grandeur.

§. 22.

Ce que c'est qu'Egal.

§. 23.

Usage de cette explication.

§. 24.

Ce que c'est qu'un Tout, et Parties.

§. 25.

Le Tout est egal a ses parties ensemble.

§. 26.

Ce que c'est que plus grand, et plus petit.

§. 27.

Le Tout est plus grand que sa partie.

§. 28.

Ce que c'est que Rien.

§. 29.

§. 29.

Ce que c'est que Raison, et ce qui s'appelle fondé.

§. 30.

Proposition de la Raison Suffisante.

§. 31.

Autre preuve de cette Proposition.

§. 32.

Ce qui apartient a un être.

§. 33.

Ce que c'est qu'Essence.

§. 34.

L'Essence est la premiere chose dans un Etre.

§. 35.

En quoy elle consiste.

§. 36.

Ce qui est necessairement.

§. 37.

Exemples pour l'eclaircissement.

§. 38.

L'Essence des Etres est necessairement.

§. 39.

Le necessaire est eternel.

§. 40.

L'Essence est eternelle.

§. 41.

Le necessaire est invariable, ou inalterable.

§. 42.

L'Essence est invariable ou inalterable.

§. 43.

Une essence ne peut rien recevoir d'etranger.

§. 44.

§. 59.

§. 59.

En quoy consiste l'Essence d'un Etre composé.

§. 60.

Quand des Etres composés se ressemblent.

§. 61.

Qu'ils ont une grandeur definie, et ce que c'est.

§. 62.

Ce qui peut etre mesuré, et ce que c'est que mesurer.

§. 63.

Comment on considere la Grandeur.

§. 64.

Que des êtres composez peuvent exister, et cesser.

§. 65.

Comment ils deviennent plus grands, et plus petits.

§. 66.

Sans que leur être soit alteré.

§. 67.

Precaution a cet egard.

§. 68.

Un être composé peut changer de figure.

§. 69.

Cela est confirmé ulterieurement.

§. 70.

Que le changement de la figure des parties ne change pas l'etre.

§. 71.

Que le mouvement interieur ne change pas l'être.

§. 72.

Quels changements peuvent arriver dans un etre composé.

§. 73.

Grandeur, figure, remplissement de l'espace, sont des attributs de l'être composé.

§. 74.

§. 88.

§. 88.

Ni même d'êtres Simples.

§. 89.

Comment un Etre simple peut exister.

§. 90.

Il ne sçauroit exister d'une maniere comprehensible.

§. 91.

Et ne sçauroit s'expliquer intelligiblement.

§. 92.

Comment des Etres composez existent.

§. 93.

Leur maniere d'exister est comprehensible et peut s'expliquer intelligiblement.

§. 94.

Ce que c'est que le Tems.

§. 95.

Ressemblance entre le tems et l'Espace.

§. 96.

Quelles petites parties du Tems nous pouvons distinguer.

§. 97.

Quel petit Espace nous pouvons distinguer.

§. 98.

Nature du Tems.

§. 99.

Ce qui arrive dans le Tems.

§. 100.

Les Etres composés peuvent exister dans le Tems.

§. 101.

Mais non les Etres simples.

Avertissement general.

§. 102.

Comment un Etre simple peut cesser.

§. 103.

Objection. et Reponse.

§. 104.

Ce que c'est qu' Action et Passion

§. 105.

Pourquoy un Etre peut souffrir.

et plus loin. Ce que c'est que Disposition Naturelle.

§. 106.

Etat interieur des Etres Simples.

§. 107.

Ce que c'est que les changements.

§. 108.

Ce que c'est que changement dans les êtres simples.

§. 109.

Difference d'êtres limités a êtres illimitez.

§. 110.

Deux questions des limites des êtres simples.

§. 111.

Reponse a la seconde.

§. 112.

Reponse a la première.

§. 113.

Veritable raison pourquoy des êtres composés peuvent exister et cesser, et non les êtres simples.

§. 114.

Difference des Etres subsistant par eux mêmes, aux êtres subsistants par d'autres.

§. 115.

Ce que c'est que Force, et dans quels êtres elle se trouve.

§. 116.

Des êtres subsistants par eux mêmes peuvent faire quelque chose.

§. 117.

§. 117.

Difference de la Force a la Puissance.

§. 118.

Des êtres subsistants par eux mêmes font effort de faire quelque chose.

§. 119.

Difference de l'effort a l'action.

§. 120.

Ce que c'est qu'Effet et cause efficiante.

§. 121.

Etat d'un Etre.

§. 122.

Durée de l'etat d'un etre.

§. 123.

Quand un être change d'etat, et comment on connoit cela.

§. 124.

Nature d'un Etre subsistant par soy même.

§. 125.

Les Etres simples ont une Force.

§. 126.

Les Etres simples changent leurs limites.

§. 127.

Ils sont des êtres subsistants par eux mêmes.

§. 128.

Les Effets sont comprehensibles, et peuvent s'expliquer intelligiblement.

§. 129.

Quand nous ne pouvons pas les expliquer.

§. 130.

Quand on n'en avance que des choses inventées.

§. 131.

Precaution a cet egard.

§. 147.

§. 147.

Tous les êtres fournissent des Regles.

§. 148.

L'ordreades Degrez.

§. 149.

Combien l'ordre a de Regles.

§. 150.

Quand dans un ordre il y a beaucoup de choses a observer.

§. 151.

Ou il y a le plus d'ordre.

§. 152.

Ce que c'est que Perfection et Imperfection.

§. 153.

Chaque Perfection a sa Raison.

§. 154.

Grandeur de la Perfection.

§. 155.

Une plus grande Perfection fournit plus de choses a observer.

§. 156.

Dans la Perfection tout est ordre.

§. 157.

Comment on reconnoit la Perfection.

§. 158.

Exemples communs pour l'eclaircissement.

§. 159.

Raison des exemples communs.

et plus loin Usage des exemples dans l'eclaircissement des Regles.

§. 160.

Combien il y a de sorte de Perfections dans une chose.

§. 161.

Explication Ulterieur

§. 162.

§. 175.

§. 189.

Comment on apprend a les connoitre.

§. 190.

Pourquoy il ne se dit rien de plus icij des Etres en general.

Chapitre. III.

Traduction de la Metaphisique de Wolff.

Chapitre 1.

Comment nous connoissons que nous sommes, & de quel usage nous est cette connoissance.

§. 1.

Nous avons des Notions de nous, & d'autres choses; c'est dequoy personne ne peut douter, a moins qu'il ne soit entierement privé de ses sens: Et celuy qui s'aviseroit de le nier, parleroit contre sa propre connoissance, & pourroit aisement en etre convaincu. Car; coment voudroit-il me nier quelque chose, s'il n'avoit aucune notion de soy même, ou d'autres choses? Or, celuy qui a des Notions de ce qu'il nie, ou met en doute, existe; Donc il est clair que nous existons.

§. 2.

Plusieurs persones seront peut etre surprises, d'autres même, peu faits aux explications & aux preuves trouveront ridicule, que je comence par prouver que nous soyons; car on ne trouve personne qui l'ait nié; & si quelqu'un s'oublioit

jusque là, il ne meritero
pas qu'on le refutat,
puis qu'il faudroit, ou q
fut privé de ses sens,
aussy opiniatre pour, d
dessein premedité, nier
contre sa propre connoissan
aussy la plus singulie
de touttes les sectes, les
Egoistes, connus depuis
a Paris, et qui nioient
l'existence de touttes chos
convenoient du Je suis

§. 3.

J'espere que la surpr
cessera lorsque j'auray
dit la raison qui m'y
engagé.
Dans l'avertissement
que j'ay mis au devan
de ma Logique, il est
remarqué; qu'un Philoso
devoit non seulement sav
qu'une chose est possib
ou qu'elle arrive; ma
qu'il doit aussy pouvoi
indiquer la raison pourq
elle est possible, ou pourq
elle arrive. Or,
comme nous avons une
grande certitude, que no
sommes, que nous ne
scaurions la dessus avo
aucun doute (§. 1.) Il est
aussy obligé de faire vo
d'ou vient cette certitude
ainsy come nous avons dess

de

de traitter icy de la Philosophie, nous somes engagez a rechercher, d'ou vient une si grande certitude.

§. 4.

Une grande raison qui doit nous engager a cette recherche, c'est l'utilité que nous en retirerons; car lorsque je scay pourquoy nous avons une si grande certitude que nous somes; alors je scay comment je puis connoitre quelque chose aussy certainement, que je connois, que je suis. Or, c'est beaucoup, que de pouvoir dire sans crainte, de veritez importantes; Elles sont aussy certainement, qu'il est certain que je suis, ou bien, je connois aussy certainement qu'elles sont, que je connois que je suis. Et ceci nous est d'autant plus important, que nous avons dessein de mettre la connoissance naturelle de Dieu, de l'âme, du Monde, & de touttes les choses en general, dans une si parfaitte evidence, qu'il ne reste plus lieu a aucune contradiction.

§. 5.

Pour cet effet nous somes obligez d'examiner de plus pres,

pres, la façon & la manie[re]
dont nous connoissons que
nous somes. Dans c[ette]
recherche nous trouvons:
1/ que nous sentons in-
dubitablement des Notion[s]
de nous mêmes, & d'autr[es]
choses (§.1. Metaph. §.1. c.5. Log:
2/ Il est clair que celuy
là, est, ou existe, qui a
des Notions de soy même
& d'autres choses; & ainsy
3/ nous conoissons certainem[ent]
que nous somes.

§.6.

Pour voir clairement
coment nous somes convainc[us]
par ces raisons, que nous
existons, nous n'avons
qu'a voir cet argument
qu'elles fournissent:

Celuy qui a des Notions
de soy & d'autres choses,
existe.

Nous avons des Notions
de nous & d'autres choses;

Donc nous existons.

§.7.

Dans cet argument,
la Mineure est une
experience indubitable,
(§.1. c.5. Log:) Mais la
Majeure est de ces
propositions dont on
convient sans en demande[r]
de preuves, aussy tot qu'on
en comprend seulement
les parolles dont on se
sert pour l'exprimer;

c'est

c'est a dire; c'est un axiome (§.2.c.6.Log:): Car, qui voudroit douter qu'une chose existe, de laquelle nous connoissons qu'elle existe d'une certaine maniere? chacun comprend, que, si des choses doivent exister, il faut qu'elles existent d'une certaine maniere, (§.27.c.1.Log:)

§. 8.

Cette façon de prouver, est une demonstration, (§.21.c.4.Log:), & ainsi on voit, que tout ce qui se demontre exactement, est aussy certain, qu'il l'est, que nous existons; puisque ce qui se demontre, se prouve de la même maniere, come l'on prouve, que nous existons.

§. 9.

J'ay fait remarquer dans ma Logique (§.23. & 24.c.4:) & chacun qui prend soin d'analyser exactement les preuves dans la Geometrie, le remarque de même, que les arguments dont on se sert en Geometrie sont de cette même forme;

c'est

c'est a dire, que les
Premisses sont d'un
certitude indubitable
n'exigent aucune preu
Ainsy on voit que l
veritez Geometriques
se prouvent aussy certai
qu'il se prouve que no
existons nous mêmes
& que par consequent
tout ce qui se prouv
Geometriquement, est
aussy certain, qu'il l'
que nous existons no
mêmes.

Chapitre 2.

Des premières raisons de nôtre connoissance, & de toutes choses en general.

§. 10.

Chapitre 11.

Des premieres raisons de notre connoissance, & de touttes choses en general.

§. 10.

Lorsque nous reconnoissons pour certain, que nous avons des Notions de Nous, et d'autres choses ; nous le faisons en effet, parce qu'il est impossible que nous puissions penser, qu'en même tems nous puissions, avoir, & n'avoir pas, des Notions de nous mêmes. De même, nous trouvons dans tous les autres cas, qu'il est impossible de penser, qu'une chose n'existe pas, pendant qu'elle existe. Ainsy nous accordons sans difficulté en general cette Proposition generale: Une chose ne sçauroit en même tems exister, & n'exister pas. Nous appellons cette Proposition la Raison de la Contradiction; et elle rend non seulement les arguments certains (§. 5. c. 4. Log.) Mais elle ote tout le doute d'une Proposition qu'on examine, comme nous venons d'en faire l'experience dans le

Grund des Widerspruchs

cas

cas cy dessus; Que nous avons des Notions de nô mêmes & d'autres chos

§. 11.

Ainsy on exige dans u contradiction, que ce qu est affirmé, soit aussy nié en même tems. il faut que l'objet d on affirme quelque cho non seulement soit le même dont on nie que chose; Mais il faut aussy, que ce même & unique objet, soit rec & consideré dans les mê circonstances, & d'une même maniere, lorsqu en affirme, ou qu'on en nie quelque chose. p. Lorsque deux personnes attachent differente signification a un mot il peut arriver, que l'un nie d'une même chose ce que l'autre en affirm par la differente significa qu'elles attachent a ce mot, dont toutes deu se servent en cette occas (§. 15. c. 2. log) & il n'y a lo aucune contradiction, pu qu'une de ces personnes nie pas la même chose, q l'autre affirme.

§. 1

§. 12.

Puisque rien ne peut en même tems etre, & n'etre pas (§. 10.) on connoit, qu'une chose est impossible, quand elle contredit a une autre, dont nous savons deja qu'elle est, ou qu'elle peut etre, come lorsqu'il s'ensuivroit, qu'une partie est semblable, ou plus grande que le tout; ou bien, lorsqu'il y a contradiction dans ce qui doit luy convenir. Et ainsy ce qui contient contradiction est impossible, come p. e. un bois de fer, ou deux cercles qui se touchent & qui ont un même centre. Car ce qui est fer, ne sçauroit etre bois, & quand deux Cercles se touchent, ils ne sçauroient avoir le même centre, come cela se demontre dans la Geometrie. On voit bien par consequent, qu'une chose est possible, lorsqu'elle ne contient aucune contradiction, c. a. d. non seulement lorsqu'elle peut subsister elle même avec d'autres choses qui sont, ou qui peuvent etre, mais aussy, pourvu qu'elle

contienent

contiennent des choses q
peuvent subsister ens
come p.e. une assiette
bois. car etre une ass
et etre de bois, n'est p
contradictoire, & peut
ensemble.

§. 13.

Pour qu'une chose so
il ne suffit pas, qu'e
ne contienne rien de con
=dictoire; car s'il m'e
permis de me servir
exemple fort comun, [14ür
me mieux expliquer,
est clair, qu'une tab
quarrée ne devient p
d'abord ronde, parce q
etre quarré, & deveni
rond, ne contient rie
de contradictoire, & pe
tres bien subsister ens
puis que nous compren
que le quarré aquie
de la rondeur lorsqu'
en coupe les coins.
ce qui est possible, n
contenant aucune con
=diction (§. 12) il est pl
que clair, qu'une ch
n'existe pas pour c
encore, parce qu'elle
est possible, & on ne
sçauroit conclure de l
possibilité seule, qu'e
soit, ou qu'elle sera. A
que je ne puis recevoi

qu

qu'une chose soit, ou qu'elle ait eté, ou qu'elle viendra a l'avenir, parce que j'en reconnois la possibilité.

§. 14.

Il faut donc pour qu'une chose soit, qu'outre la possibilité, il survienne quelque chose de plus par ou la possibilité reçoive son accomplissement. Et c'est precisement cet accomplissement du possible que nous appellons *Existence. On fera voir dans la suite en quoy consiste cette existence, c. a. d. coment le possible parvient a l'existence.

[Würklichkeit] *Realité.

§. 15.

Rien ne pouvant venir a exister, que ce qui est possible (§. 14.) tout ce qui existe est aussy possible, & on peut toujours sans hesiter conclure de l'Existence a la Possibilité. c. a. d. quand je vois qu'une chose est, je puis recevoir qu'elle peut etre. Aussy il n'y a en cela aucune contradiction (§. 12.)

§. 16.

Tout ce qui peut etre, soit qu'il existe actuellement, ou qu'il n'existe pas,

nous

|Ein Ding|

nous l'appellons un Etre
Lorsdonc que nous prenon
l'impossible pour possib
& le regardons come pouva
etre, nous l'appellons
même un Etre, mais p
erreur, parce que par rap
a nous il y a une apar
de possiblité. D'ou vie
que nous avons coutu
d'appeller un Etre poss
ce qui est en effet poss
ou ce qui peut etre en
effet, & un Etre imposs
ce qui n'a que l'aparen
de la possiblité, ou q
en effet ne sçauroit
On pourroit plutôt ap
la premiere un Etre V
& l'autre un Etre imagin
ou un Etre aparent

§. 17.

|Einerley|

Quand je puis mett
A au lieu de B & que
demeure au même eta
qu'auparavant je di
que A & B sont sembla
p.e. quand une boule
de plomb & une boule
pierre sont d'un poi
egal, je puis mettre
la balance la boule d
pierre au lieu de cel
de plomb, & la balan
demeure au même poin
que lorsque la boule de p

y

y etoit posée, & ainsy les deux boules sont d'un même poid. Nous ne considerons icy que la pesanteur independement de la grandeur, de la sorte de matiere, & autres etoffes qui s'y rencontrent. Mais quand je mets B au lieu d'A & que tout ne demeure pas comme auparavant, alors A & B sont differents. come seroient deux poids dont l'un mettroit la balance dans l'Equilibre, au lieu que l'autre la feroit pencher d'un côté.

Unterschiedne oder verschiedenen Dinge |

§. 18.

Deux Etres A & B sont Ressemblants, lorsque ce qui nous les fait reconoitre, & distinguer, ou bien par ou ils sont determinés dans leur maniere, est semblable en tous deux. Au contraire A & B sont des Etres dissemblants, lorsque ce qui nous les fait reconnoitre & distinguer est different en tous deux. Ainsy la Ressemblance est une convenance de ce, par ou, on doit reconoitre & distinguer les Etres: et les Etres ~~ce [illegible]~~, qui

ähnlich |

Unähnliche Dinge |

Ähnlichkeit Übereinkommung |

qui sont determinés d[e]
même maniere, se
ressemblent.

§. 19.

Comme il est d'un gra[nd]
usage de comprendre
distinctement ce que c'e[st]
que la Ressemblance
il ne sera pas inutil[e]
de l'eclaircir par un
exemple. Suppos[ons]
que deux maisons ont
eté baties, qui se ressem[blent]
en tout. Posons ensu[ite]
qu'un homme est condu[it]
dans une de ces maiso[ns]
apres qu'on luy a bouch[é]
les yeux, affin qu'il [ne]
puisse voir l'endroit [où]
cette maison est situ[ée].
Que cet homme apres [avoir]
les yeux debouchez, not[e]
exactement tout ce qu'[il]
voit dans l'interieur
de cette maison, & tout [ce]
qu'on peut y decouvri[r].
Qu'aprés avoir tout not[é]
cet homme est conduit a[vec]
la même precaution da[ns]
l'autre maison, ou il no[te]
pareillement tout ce qu'[on]
y peut decouvrir. Il [est]
donc, qu'il viendra a
comparer ce qu'il a not[é]
dans les deux maisons, [il]
trouvera que ce sont chos[es]
semblables, desorte qu'i[l]
ne

ne pourra pas savoir, s'il a eté dans deux maisons, ou s'il a eté deux fois dans une seule. Meme quand il sçauroit d'ailleurs qu'il a eté dans deux Maisons, il ne pourroit pourtant pas distinguer, par ses deux descriptions, laquelle il aura faite dans une maison, & quelle il aura faite dans l'autre.

§. 20.

Ainsy les choses ressemblantes ne sçauroient etre distinguées, qu'en les rassemblant, ou bien reellement, ou bien en pensée moyennant une troisiéme chose. p.e. quand on met a côté l'une de l'autre deux montres ressemblantes; ou quand on se represente deux maisons ressemblantes dans de differentes situations: C'est aussy pourquoy nous avons posé, que celuy qui doit juger de leur ressemblance, doit etre conduit de l'une dans l'autre les yeux bouchez. Mais quand on rassemble les choses qui ont de la ressemblance, on les distingue ou bien par leur grandeur, ou par leurs situations. Car

bienque

bienque la grandeur f
une difference interieu
elle ne peut pourtant
etre comptée au rang
des choses par lesquel | Gl
on reconnoit & distingue
êtres, par ce qu'elle
peut etre en soy comp
que par l'Intellect, | Verstand |
mais seulement attrib
desorte qu'elle n'est
que des sens. Car s
je dois dire a quelqu'
la grandeur d'une cho
il faut que je luy d
le rapport qu'elle a,
une mesure qui luy
connuë.

§. 21.

Puisque les choses
ressemblantes ne peuve
sans prejudice de leu
ressemblance, rien av
entre elles, par ou elle
puissent etre distingu | Ein
que la grandeur; on
peut se servir de ce
pour expliquer la grand | Größe |
Qu'elle est la differen | außer
interieure des choses
ressemblantes (§. 41. c. 1. Log
i. a. d. par ou des chos
ressemblantes peuvent
differentes entre elles | Gan

§.

§. 22.

Quand je puis mettre B a la place d'A sans prejudice de la grandeur, A & B sont egaux l'un a l'autre. Je dis sans prejudice de la grandeur, c. a. d. que quand B a eté mis a la place d'A c'est la même chose par rapport a la grandeur, que si j'avois laissé A a sa place. (Gleich)

§. 23.

Cette explication est d'un grand usage dans la Mathematique, surtout dans l'algebre, ou on fait toutes les operations en mettant egal pour egal. Il en est de même de l'explication que nous avons donnée (§. 17.) des etres semblables, (Einerley) & cela se montreroit encore plus dans toutes les sciences, si on avoit aussy deja trouvé pour elles un art de Solution. (Auflösungs Kunst)

§. 24.

Quand plusieurs etres ensemble en font un, cela s'appelle un Tout. (Ganzes) Mais ces etres qui le

|Theilen|

composent sont appelle
les parties, par rapp
au tout. p.e. Vingt qu
gros font ensemble u
ecus, ainsy les gros
sont les parties, l'ecu
est le tout. La te
les bras, le tronq, & le
jambes, font ensemble
un corps, ainsy le corp
est le tout, la tete, les
bras, le tronq, & les
jambes, sont les parti
Dans le premier exemp
les parties son semblab
dans le second elles so
differentes entre elle
|§.17.| On ne regarde q
qu'a la pluralité & a
l'unité.

|Vielheit Einheit|

§. 25.

Come les parties pri
ensemble, sont le tout
il faut aussy que le
tout soit egal a ses
parties prises ensemb
car comment une chos
pourroit elle n'etre p
egale a soy même?
|§.22.| On voit par
l'explication du tout |§.
qu'il n'est question ic
que de parties reelles
qui sont a la fois ensemb

§. 2

§. 26.

Ce qui est egal a la partie d'un autre, est plus petit: Au contraire, ce dont une partie est tout egale a un autre tout, est plus grand: p. e. douze Pfennings sont egaux a une partie d'un ecus, c. a. d. a un gros (Kleiner) (§. 22.) & ainsy moins qu'un ecus. Au contraire une partie, come les $\frac{3}{4}$ d'un ecus espece est egale a un ecus, ainsy un ecus espece est plus (Größer) grand qu'un ecus.

§. 27.

Donc, puisque chaque partie du tout est egale a une partie du tout, c. a. d. a soy même; il faut que le tout soit plus grand que chacune de ses parties. (§. 26.)

§. 28.

On appelle Rien, ce qui n'est point, ni n'est possible. Or come (Nichts) l'impossible ne scauroit etre (§. 12.) ni par consequent devenir quelque chose; il s'ensuit, qu'un Rien ne scauroit devenir quelque chose

chose, ni de rien deven
quelque chose. J'avert
en passant, que lorsqu
l'existence est donnée
un etre possible, dont
rien n'existoit auparavan
reellement, cela est bi
different de ce que sig
devenir quelque chos
de rien; puisqu'alors,
n'est pas l'impossible
qui devient quelque chos

§. 29.

Quand A contient
quelque chose en soy,
d'où on peut entendre
pourquoy B est, soit
B soit quelque chose
A ou hors d'A, on appel
ce qu'on trouve en A l
(Grund) Raison de B; A s'appel
(Ursache) la Cause, & on dit de B
(gegründet) qu'il a sa Cause, ou qu'
est fondé en A. Ain
la Raison est cela me
par où on peut entendr
pourquoy une chose e (Un
& la Cause est, ce qui
contient la raison d'un
autre chose. Je
vais l'eclaircir par un
exemple: Quand
j'examine coment il est

arri

arrivé que dans un jardin tout a cru promptement, & que je trouve qu'on doit l'attribuer a la chaleur de l'air; alors la chaleur est la Raison de la promptitude de la croissance, & l'air, en tant qu'il est chaud, en est la Cause; Mais la prompte croissance est fondée dans l'air chaud. On peut aussi donner le nom de Cause a la chaleur, & celuy de Raison a cette action de la chaleur dans les plantes. De meme quand je veux sortir parce qu'il fait beau tems, la representation du beau tems est la raison de mon Vouloir, & l'âme qui se fait cette representation est la Cause de ce vouloir: la beautè du tems est la raison de ma sortie, & le tems en tant qu'il est beau, est la cause de ma Promenade.

(Unthur)

§. 30.

§. 30.

Une chose qui conti[ent]
dequoy faire compren[dre]
pourquoy elle existe, [a]
une Raison suffisan[te]
(§. 29.) Ainsy là, ou il [n'y]
a pas de raison suffi[sante]
il n'y a rien d'ou on
puisse comprendre, pour[quoi]
une chose est, ou pourq[uoi]
elle pourroit parven[ir]
a existence; il faut [donc]
qu'elle existe de Rie[n.]
Donc ce qui ne peu[t]
pas exister de Rie[n]
doit avoir une Rai[son]
suffisante d'Existen[ce]
c. a. d. il faut que l[a]
chose qui doit exist[er]
soit en elle même
possible, & qu'elle a[it]
une Cause qui puiss[e]
la faire parvenir a
l'existence, quand no[us]
parlons d'etres qui
n'existent pas necessair[ement.]

Or puisqu'il est
impossible, que de Ri[en]
il puisse devenir quelq[ue]
chose (§. 28.) Il fau[t]
aussy que tout ce qui ex[iste]
ait une raison suffisan[te]
pourquoy il existe. c[...]

|Zureichender Grund|

Il faut qu'il y ait toujours quelque chose d'ou on peut comprendre, pourquoy il a pu exister. (§.29.) Nous appellerons cette Proposition, La Proposition de la Raison suffisante. & nous en connoitrons l'importance quand nous verrons plus bas, qu'elle fait distinguer la verité d'avec les songes, & le monde veritable d'avec le Pays de Cocagne.

(Zureichender Grund)

§. 31.

Je prouve encore cette Proposition de la maniere suivante. Je supose deux choses A & B qui sont semblables. Si une chose peut etre, qui, ni en elle, ni hors d'elle, ait une Raison suffisante pourquoy elle est; il pourra arriver un changement en A qui n'arrivera pas en B, quand on met B a la place d'A. De cette facon B n'est pas semblable a A (§.17.) ainsy par la raison même qu'on a accepté que A etoit semblable a B, il

(Einerley)

s'ensuit

s'ensuit que A n'est
semblable a B si on
n'admet pas la propo
de la Raison suffisan
Or comme il est impos
qu'une chose puisse a
fois, etre, & n'etre p
|§. 10.| il faut que ce
Proposition soit certa
Donc, il est vray, que
a sa raison suffisa
pourquoy il existe.

§. 32.

|Mannigfaltig|
Quand on peut distin
plusieurs choses dans
etre, il faut qu'une
d'entre elles contiénn
|Zukommt| en soy, la raison po
les autres apartiénne
a cet etre, & come el
ne peut pas a son to
avoir sa raison dans
autres pourquoy elle
apartiént a cet etre
come on le peut compre
par la raison de la
contradiction |§. 10.| il
faut donc que cette
chose luy apartienn
necessairement. Car
qui est necessairemen
ainsy, n'a plus besoin

d'au

d'autre raison pourquoy il est ainsy. c. a. d. dans chaque etre il y a une chose necessaire, par ou il est determiné dans son espece, & dans laquelle est la raison du reste.

/Art/

§. 33.

La chose dans laquelle on trouve la raison du reste de ce qui apartient a un etre, est appellé, l'Essence. Il s'ensuit, que celuy qui peut connoitre l'essence d'un etre, peut aussy indiquer la raison de tout ce qui luy apartient. Et on connoit l'Essence d'un etre, quand on connoit par ou il est determiné dans son espece (§. 32.).

/Wesen/

§. 34.

Ce qui contient la raison du reste, est la premiere chose qu'on puisse penser d'un etre. + On ne sçauroit poser auparavant ce qui y est fondé: car il faut que je comence par

+ On ne sauroit ~~en~~ dire quelque chose d'un etre ~~aveque~~ fondement avent que d'avoir compris ~~la Raison~~ ce qui contient Raison d'un etre qui est la premyere chose que l'on peut en penser ~~d'un~~

par cette chose, de laque
je puis comprendre, pourq
l'autre est. Donc l'Essen
est la premiere chose qu
puisse penser d'un Etre

§. 35.

La premiere chose qu
peut penser d'un Etre, c'
sa Possibilité; car il e
un être, parce qu'il pe
exister; & il peut exist
parce qu'il est possib
(§.16.). Ainsy l'Essence
d'un Etre est sa Possibili
& celuy qui connoit
coment, & de quelle man
un etre est possible,
connoit l'Essence. On
on connoit coment une
chose est possible, qu
on connoit, coment elle
est determinée dans s
espece.

§. 36.

(Nothwendig) Un etre est Necessaire
quand ce qu'on luy oppo
contient une contradictio
Or ce qui contient une
contradiction est impossi
(§.12.) donc ce qui est
opposé a une chose
necessaire, est impossib
& un etre est Necessaireme
quand ce qui luy est

oppo

opposé est impossible. De plus, il est evident, que le necessaire ne se peut determiner que d'une maniere, et par consequent ne peut exister que d'une seule maniere.

§. 37.

Afin qu'on puisse mieux se representer, ce que c'est que Necessaire, parce que cela est tres important, come il paroitra suffisament; je vais l'eclaircir par quelques exemples. p. e. Quand je dis; deux fois deux sont quatre; l'oposition, ou la proposition contraire est; deux fois deux ne sont pas quattre, ou bien; deux fois deux sont plus, ou moins, que quattre. Or come on peut prouver que cette derniere proposition est impossible; il s'ensuit, que la Proposition, que deux fois deux sont quattre, est necessaire. Toutes les propositions de l'arithmetique sont de cette espece. De même; quand je dis: un triangle a trois angles;

La

la proposition contrad
est; un triangle n'a p
trois angles; c. a. d. il
plus ou moins d'angle
Or comme on peut prou
que cette proposition
opposée est impossible
ou qu'elle contredit o
l'explication d'un triang
il s'ensuit; qu'il est
necessaire qu'un tria
ait trois angles. To
les veritez de la Geome
sont de cette nature

§. 38.

Ce qui est possible,
ne peut pas en mê
tems, etre impossible
& ce qui est possible
d'une certaine manie
ne peut pas en mê
tems, & de cette mêm
maniere, etre impossi
(§.10.) cela est donc
necessairement possib
(§. 36.) Or la possibilit
etant en soy une ch
necessaire, & l'Essen
d'un etre consistan
en ce qu'il est possib
d'une certaine manie
(§.35.) il s'ensuit, qu
l'Essence est necessai
(§. 36.).

§.

(Ewig)

§. 39.

Ce qui est necessaire, est aussy eternel, c. a. d. ne peut avoir ni comencement ni fin. Car il est impossible qu'une chose qui existe necessairement, n'existe pas (§. 36.); de même si elle avoit un comencement, ou une fin, elle pourroit aussy n'être pas. Mais on ne sçauroit retourner cette proposition, car la necessité a une autre raison que l'eternité (§. 36.)

§. 40.

L'Essence des etres etant necessairement, (§. 38.) elle est aussy eternelle, c. a. d. on ne peut pas fixer de tems ou un etre a comencé d'etre possible, & ou il finira d'etre possible (§. 35.).

§. 41.

Unveränderlich)

De même ce qui est necessaire, est inalterable; car s'il pouvoit etre alteré, il pourroit aussy n'etre pas: ce qui contredit a la necessité (§. 36.)

§. 42.

§. 42.

Ainsy l'Essence d'
etre etant necessai
(§. 38.) il est aussy in=
=alterable. Mais qu
je peux penser une
alteration possible
l'essence d'un etre; l'e
de cet etre ne reçoit
par là aucune altera
je suis seulement pa
par la connoissance
cette essence, a la con
de l'Essence d'un autr
etre; p.e. l'Essence
d'un triangle consis
en ce qu'un espace
est renfermé par tr
cotez. Il est poss
qu'au lieu de trois co
on en prenne quattr
& qu'on en renferm
un espace: Mais p
là l'essence du triang
ne souffre aucune
alteration. Car qua
quattre cotez renferm
un espace, on a un
quarré, & par conseq
un autre etre.

§. 43.

L'Essence d'un etre
etant inalterable,

demeu

demeurant plus le même
etre, quand son essence
a receu quelque alteration
(§.42.) on comprend, que
l'essence d'un etre ne
sçauroit etre comuniqué
a un autre etre; c.a.d.
il n'est pas possible
qu'un etre, outre son
essence, reçoive encore
l'essence d'un autre
etre, en demeurant le
même etre. p.e. il
seroit absurde de
s'imaginer qu'un quarré
put etre en même tems
un triangle, ou qu'un
corps put en même
tems etre un esprit.
Bien plus, puisque tout
ce qui apartient constament
a une chose, & qui est
distingué de son essence,
doit avoir sa raison
dans son essence (§. 33.)
On ne peut rien attribuer
a un etre, qui ne soit
pas fondé dans son
essence, mais dans celle
d'un autre etre. p.e.
on ne peut en aucune

façon

façon donner au qua[...]
les attributs d'un triang[...]
ni a un corps ceux d[...]
esprit, ni a la plan[...]
ceux d'un animal;
come la memoire.

§. 44.

Ce qui est uniquemen[...] fondé dans l'essence d'un etre, est appel[...] attribut. p. e. La vi[...] est fondée dans l'esse[...] d'un animal qui a des yeux, & ainsi c'est u[...] de ses attributs. [...] les attributs ne sçaur[...] etre separés de l'etre[...] ils sont inalterables aussy bien que l'essen[...] (§. 42.) & conviennent necessairement (§. 40.) [...] constament a l'etre.

§. 45.

Quand nous nous examinons, nous trouvo[...] que nous avons des Noti[...] de beaucoup de choses come hors de nous. [...] nous les mettons hors [...] nous, en ce que nous reconnoissons qu'elles s[...] distinctes de nous: [...] même nous les separo[...]

| Eigenschafft |

| außer uns |

| au[...]

| Or[...]

f. m[...]

(Auseinandersetzung) |: nous les mettons hors d'ensemble :| en ce que nous reconnoissons qu'elles sont distinguées entr'elles. Chacun sentira, que dès qu'il suppose plusieurs etres à la fois, il se les represente separées; parce qu'il luy est impossible de penser, que deux differents etre, soient un seul etre, (§.10.17.) & qu'il luy est aussy impossible de se les representer l'une dans l'autre.

§.46.

(Ordnung) Comme beaucoup d'etres qui existent à la fois, & dont l'un n'est pas l'autre, sont representés come separés (§.45.) il en resulte entr'eux un certain ordre, de façon, que quand je recois un de ces etres le premier, alors un autre devient le second, un autre le troisieme, & ainsy de suite. Et des que nous nous representons cet ordre, nous nous

representons

(Raum)

representons l'Espa[ce]
ainsy ne considerant
chose que come nous
reconnoissons; nous d[...]
recevoir l'Espace, c[...]
étant l'ordre des etre[s qui]
existent a la fois.
Desorte qu'il ne peut
avoir d'espace, s'il [n'y]
a pas des etres qui [le]
remplissent: cepen[dant]
l'espace est une cho[se]
differente de ces etre[s]
(§.17.)

Ses sens ouverts metent un ordre dans les etres qui exsistens à la foix.

§. 47.

De cette façon cha[que]
etre reçoit une cert[aine]
maniere, dont il ex[iste]
avec d'autres a la f[ois]
desorte qu'aucun des a[utres]
etres, ne scauroit exi[ster]
*avec d'autres a la foi[s]
de cette même manie[re.]
Et c'est precisement ce [que]
nous appellons le Li[eu]
d'un etre, c. a. d. le li[eu]
est la maniere dont [un]
etre existe avec d'au[tres]
a la fois. Nous
ne parlons icy que [de]
ce qui peut se compre[ndre]
distinctement (§.13.c.1.)

De cette maime magniere avequel *

(Ort)

~~C'est L'esparsse qui fait l'ordre, entre et l'endroit oux une~~ chosse se trouve ~~s~~ s'apelle ~~le~~ lieux

C'est l'esparsse qui fait L'ordre entre les chosses, et l'é l'endroit oux ~~l'endroit oux~~ une chosse ~~se~~ est plassée s'apelle le lieux.

§. 4[8.]

[Stellung] [Weite] [Gegend]

§. 48.

Ce seroit encore icy le lieu de faire voir ce que c'est que la Position d'un etre envers les autres, l'Eloignement de l'un a l'autre, la Situation, et autres choses semblables. Mais je crains que plusieurs, et meme la plupart, ne regardent ces choses come des subtilitez inutiles, et que cela ne les detourne de la connoissance de ce qui suit, d'ailleurs pour entendre ce qui suit il n'est pas absolument necessaire d'expliquer ces choses, et c'est ce qui m'a determiné a les reserver pour une autre occasion.

Stellung |
Weite |
Gegend |

§. 49.

Il paroit assez de ce qui a eté dit du Lieu, que le Lieu et l'Espace n'alterent rien dans un Etre, puisqu'il n'ont

n'ont rien a faire ave[c]
son interieur. Cependa[nt]
le lieu, et l'Espace so[nt]
choses differentes auss[i]
bien de cet etre, que de[u]
et de l'Espace d'un aut[re]
etre (§.17.) mais la derni[ère]
difference ne consiste q[ue]
dans le nombre et dans [la]
grandeur (§.18.20.).

§. 50.

C'est pourquoy il est [im]
possible qu'un etre occu[pe]
le lieu d'un autre et[re]
car il n'y a aucune rai[son]
ni dans cet etre, ni da[ns]
le lieu, pourquoy il e[st]
precisement dans ce l[ieu]
Or comme rien ne peu[t]
etre, qui n'ait sa rais[on]
suffisante pourquoy i[l]
est (§.30.) il faut qu'el[le]
se puisse trouver ailleur[s]
ce que nous rechercheron[s]
dans la suite.

§. 51.

Tous ces etres que nou[s]
connoiss[ons]

connoissons comme hors de nous, consistent en beaucoup de parties; car nous trouvons dans chaque etre beaucoup de choses que nous pouvons distinguer, et touttes ces choses prises ensemble ne font pourtant qu'un etre, parce que les parties ont de la connexion (§.24.) Un tel etre consistant en plusieurs parties distinguées, mais se suivant dans un certain ordre, et ayant de la connexion ensemble, nous l'appellons, un Etre composé.

(Zusammen gesetztes Ding)

§. 52.

Chaque Etre composé remplit necessairement un Espace, car il consiste en parties, dont, chacune est distinguée de l'autre (§.51.) Or chaque partie etant hors de l'autre (§.45.) il

il s'ensuit, qu'elles son
(beysammen) l'une a côté de l'autr
dans un certain ordr
de maniere que quand
on reçoit une partie co
la premiere, une autr
devient la seconde, un
autre la troisieme, e
ainsi de suite. C'es
pourquoy elles remplisse
un espace (§. 46.) et chac
d'elles a son lieu particu
(§. 47.), par consequent
parties prises ensemb
faisant le tout, (§. 24.) (§ Grau
tout, c. a. d. cet etre comp
par ces parties, rempl
aussy un espace.

§. 53.

Quand nous nous represen
beaucoup de choses
distinguées, dans un tou
nous comprenons ce qu
(ausdehnung) c'est que l'étendue, da
la longueur, largeu
et l'épaisseur. On

chang

chaique etre composé ayant en un tout beaucoup de parties ensemble, qui pourtant touttes sont distinguées (§.51.) il faut qu'il soit etendu, en longueur, largeur, et epaisseur, de même il est clair aussy, que ce qui est etendu en longueur, largeur, et epaisseur, doit etre un Etre composé.

§.54.

(§ Grandeur)

En mettant des Limites a cette etendüe, il en resulte une figure. La Figure n'est autre chose, que les Limites de l'Etendüe.

Une etendüe, ou il n'y a pas de figure, continüe de tous cotez a l'infini. Ainsy rien ne peut avoir de figure que ce qui est etendu en longueur, larguer, et epaisseur.

Or

Or tous les etres compo
ayant une pareille eten
/§.53./ il s'ensuit que tou
les etres composées on
une figure.

§. 55./

Les parties d'un etre compo
n'occupant pas necessairem
le lieu qu'elles occupe
/§.50./; elles peuvent etr
divisees, et ainsy un et
composé peut etre divi
tant, et si longtems qu'i
est composé d'autres
parties. Diviser
est autre chose que
separer ce qui est ensemb
en un tout.

/Theilen/

§. 56.

De là il est evident qu'u
partie peut etre mise d
le lieu d'une autre, et c
autre dans le lieu de la
premiere, c. a. d. que
les parties peuvent et
transposées.

§. 57.

§. 57.

Nous appellons Mouvement, le changement de lieu. Et lorsque nous faisons attention a ce qui nous en est connu, nous trouvons que dans les etres qui paroissent hors de nous, ce mouvement a lieu reellement. Un etre est donc mu, quand il est avec d'autres, a la fois, de la même maniere; que d'autres etres étoient avec eux a la fois, auparavant, (§. 47.).

§. 58.

Quand les parties se suivent dans leur ordre d'une telle maniere, qu'on ne puisse pas mettre entre elles, d'autres parties dans un autre ordre, on appelle cela Continuité, et un etre composé de cette maniere s'appelle un etre Continuel p. e. quand

x6 geht in einem fort /

(Stetiges Ding)

quand sur la surface d'une glace polie, les parties luisantes se suivent de façon, qu'on ne trouve entr'elles aucune autre partie dans un autre ordre, et qui n'ait point de lustre ou qui en ait moins; cette glace a un lustre continuel, ou, son lustre continuë. Mais quand entre ces parties luisantes il y a d'autres parties qui ne luisent pas, le lustre est interrompu. C'est pourquoy la continuité disparoit, lors que par des microscopes on aperçoit encore d'autres parties distinguées, entre des parties, qui paroissoient se suivre dans un ordre non interrompu.

| stetigen glanz | gehet in einem fort |

§. 59.

Un etre composé est possible

| abgemessen grö

possible, parce que certaines parties peuvent etre mises ensemble d'une certaine maniere (§. 51.). l'Essence d'un etre consiste dans la maniere dont il est possible (§. 35.) donc l'Essence d'un etre composé consiste dans la maniere dont il est composé. Et celuy qui peut se representer cette maniere, connoit son Essence.

§. 60.

On voit par la que des etres composé se ressemblent, quand ils sont composés de la même maniere de parties ressemblantes (§. 18.). Et on juge de même de la ressemblance des parties, par leur composition.

§. 61.

(abgemessner größe) Un Etre composé a sa grandeur definie. Car la grandeur n'est autre

chose

chose que la quantit
de parties. Or, chaq
etre composé ayant
certaine quantité de
parties, et qui ont ete
mises ensemble d'une
certaine maniere (§. 51.)
il s'en suit, qu'il a reçu
par la une grandeur
certaine ou definie

§. 62.

Tout ce qui a sa grand
definie, peut etre mes
Car on peut prendre u
de ces etres, pour en f
ce qu'on appelle comun
mesure, et examiner
ensuite le raport qu
ont d'autres etres de
même espece, c. a. d.
combien de fois la
grandeur de la mesur
se trouvera dans la
grandeur des autres et
p. e. Une piece de drap
a sa longueur definie
Quand on prend une
partie

partie de cette longueur pour en faire, ce qu'on appelle une aulne, et qu'on examine combien de fois la piece de drap contient la longueur de cette aulne, on mesure ce drap, ce qui fait voir que la mesure et la chose mesurée doivent etre d'une espece semblable, comme au drap il y a la longueur qu'on mesure, et l'aulne est aussy une longueur.

§. 63.

Comme en considerant la grandeur, on regarde uniquement a la quantité des parties (§. 61.) par lesquelles un etre composé remplit son espace (§. 52.), on se represente, en considerant la grandeur, comme si ces parties etoient, dans cet espace continuelles, (§. 58.), et semblables (§. 17.).

§. 64.

§. 64.

Les Etres composés peu
exister, et cesser. Le
essence consiste uniqu
dans la composition d
leur parties (§. 59.) o
ces parties n'occupant
necessairement leur pla
(§. 50.); il est possible, q
quelques unes peuven
se joindre d'une manier
dont elles n'etoient pa
auparavant ensemble, e
de cette façon un etre
composé vient a exist
(§. 51.). Par la même ra
il est aussy possible, q
quelques unes, qui son
ensemble d'une certain
maniere, viennent a sor
de cet ordre, et c'est ain
qu'un etre composé vi
a cesser (§. 51.).

§. 65.

Un etre composé peut
devenir et plus grand,
plus petit. Car les
parties n'occupant p

necessairem

necessairement leur place (§. 50.) elles peuvent et augmenter et diminuer en nombre. Or la grandeur consistant dans la quantité des parties (§. 61.) un etre composé devient par là ou plus grand ou plus petit. Ce qui acquiert plus de parties, devient plus grand: ce qui en perd quelques unes, devient plus petit (§. 26.).

§. 66.

Cela peut arriver sans que l'essence d'un etre en soit alteré. Car la grandeur n'excluant pas la ressemblance (§. 21.) les parties d'un etre composé peuvent etre agrandies sans que leur ressemblance soit alterée. Et comme leur grandeur n'empeche pas, qu'elles ne demeurent composées dans le meme ordre qu'

auparavant;

auparavant, un etre composé demeure ressembla[nt] a soy même, apres son agrandissement (§. 60.) la maniere de sa compositio[n] est la même, et par consequent son essence demeure inalterée (§. 59.) On comprend de la même maniere, qu'un etre compo[sé] peut devenir plus petit, sans que son essence en soit alterée.

§. 67.

Il est essentiel de remarqu[er] icy, que dans le jugemen[t] qu'on fait de la compositi[on] on ne va que jusqu'à ce qu['on] vienne a des parties, qu[i] dans le present cas, ne sont a considerer, que comme continuelles. p. e. en jugeant de la compositio[n] d'une montre, on ne vo[it] pas plus loin, des qu'on vient a la matiere dont les

(Daß hier in einem fortgehen)

les roües, et autres parties sont composées. Car il n'est pas besoin icy d'examiner la composition des parties dans cette matiere, puis qu'elle n'a eté choisie pour aucune autre raison que parce que ses parties sont continuelles.

§. 68.

La figure d'un etre composé peut etre alterée, en ce qu'il perd, et acquiert des parties. Car si les parties nouvelles ne sont arrangées tout au tour, ou otées, d'une maniere ressemblante, l'etendue aquiert d'autres Limites, et dés là la figure est alterée (§. 54.). Mais on peut aisement juger, si les parties ont eté mises, ou otées, tout autour d'une maniere ressemblante, ou non. Car si dans l'interieur de la circonference

circonference on prend
un point, que de la on
tire des lignes droites
vers d'autres points dans
la circonference. il faudra
que les points de la nouvelle
circonference qui sont en
situation du même coté
de ceux d'auparavant,
soyent aussy dans un
eloignement proportionné
du point du centre; p.
si un point de la nouvelle
circonference est deux ou
trois fois plus eloigné
qu'auparavant du point
du centre; il faut que
tous les autres points dans
la nouvelle circonference
soit deux ou trois fois
plus eloignés qu'auparavant
du centre.

§. 69.

La figure d'un etre composé
peut aussy etre alterée
par le seul changement
de l'ordre

de l'ordre dans les parties. Car par là son etendüe reçoit d'autres limites, et ainsy il existe une autre figure (§. 54.), come lors qu'on presse un morceau de cire dans une forme.

§. 70.

Quand la figure est alterée dans les parties qu'on ne considere dans la composition que comme continuelles. par là l'essence n'est point alterée, come cela se voit evidement plus haut (§. 67.).

§. 71.

Ce qui fait voir encore, que l'essence d'un être composé n'est point alterée, lors qu'il arrive un perpetuel changement de lieu, dans le parties qu'on ne considere dans la composition que come etant continuelles. c. a. d. quand il existe un mouvement interieur, et que ce mouvement continüe

continuë (§. 57.). d'on on
comprend de plus, que
l'essence demeure inaltere
quand ce mouvement
interieur vient a cesser.

§. 72.

Il ne peut arriver d'aut
changement dans un Etre
composé, que par rappo
a la grandeur, la figur
la possition des partie
le mouvement interieu
et le lieu de tout l'être
Car un Etre qui est
composé n'a que ses
parties, dont la quantit
fait la grandeur (§. 61.)
mais les limites font la
figure (§. 54.) et l'ordre
des parties fait l'espace
et l'etenduë (§. 64. 53.)
Et chaque partie, auss
bien que tout l'etre, a
sa place particulière
(§. 47.) Lors donc qu'il
doit arriver un
changement, il faut
ou que la grandeur,

ou

ou la figure, ou le lieu des parties, ou le lieu du tout, soit changé: Et la possibilité de tels changements, a eté prouvée cy dessus (§. 65. 68. 57.).

§. 73.

Comme la grandeur, la figure, l'expletion ou remplissement de l'espace, et la possibilité d'un mouvement interieur, ont lieu dans un Etre composé, par la raison, qu'il consiste en beaucoup de parties (§. 61. 54. 52.) il faut que ces choses soient fondées dans son essence (§. 29. 59.) et que par consequant ce soient attributs des etres composés. (§. 44.)

§. 74.

Un etre composé tire son Essence de la composition des parties

partiés (§. 59.) Or, tou
ce qui peut luy conven
etant fondé dans son
essence (§.33.) la raison
de ses changements est
fondée en beaucoup
de choses.

(in Stücken)

§. 75.

Comme on appelle u
Etre composé, ce qui
a des partiés; on appe
au contraire un Etre
simple, ce qui n'a poin
de partiés. Il s'agit
donc d'examiner, ce
que c'est que des Etre
simples, et comment
ils sont distingués
des Etres composés.

(einfaches Ding)

§. 76

§. 76.

Oui il y à des Etres composez il y à aussy des Etres simples. Car s'il n'y avoit pas d'etres simples, il faudroit que touttes les parties les plus petites qu'on puisse imaginer, même les inimaginables petites parties, consistassent en d'autres parties.

(unendlich)

Et comme on ne pourroit indiques aucune raison, d'ou viendroient a la fin les Etres composés, aussy peu qu'on pourroit comprendre d'ou existeroit un nombre composé, s'il ne devoit point contenir en soy des unitez; Et rien ne pouvant pourtant exister sans une raison suffisante (§.30.); il faut a la fin conceder des etres simples, par les quels les etres composés ont existé. Quand on conçoit bien la Proposition de la raison,

raison suffisante, on comprend qu'on ne l'obtient, que lors qu'on est venu a la fin des questions, et qu'on ne reçoit plus la même réponse, come il arrive quand on concede des parties a l'infini.

§. 77.

On comprend de plus par la Proposition de la raison suffisante, qu'on ne peut rien avoir de composé, sans des etres simples, ou en soy indivisibles. Car si tout etoit composé de parties, il faudroit conceder des etres qui eussent une figure et une grandeur, sans qu'il y eût une raison pourquoy cette figure et cette grandeur leur convint. Et c'est ce que font ordinairement ceux qui perdant de vüe la Proposition de la raison suffisante, reçoivent

come

comme possible, ce qui
par son essence est
incomprehensible.
Car tant qu'une chose
a une raison pourquoy
elle est, on peut connoitre
comment elle peut etre,
c'est a dire, on peut la
comprendre, et l'expliquer
intelligiblement, lorsqu'on
la dit a d'autres. Mais
dés qu'on suppose une
chose qui n'a point de
raison, il est clair, par
ce qui vient d'etre dit, qu'
elle est en elle même
incomprehensible et qu'
elle ne sçauroit etre
expliqueé intelligiblement.
On a coutume d'appeller
Atomistes, ceux qui dans
la Matiere reçoivent des
petites parties, dont la
figure et la grandeur
n'ont pas une raison
suffisante, et qui sont
simplement receües comme
necessaires, et invariables.

§. 78.

§. 78.

Il est vray qu'on pourroit
dire que cy-dessus (§. 32.)
nous avons receu nous mêm
que ce qui est necessaire
n'a plus besoin d'autre
raison, pourquoy il est
et qu'ainsy nous avons
concedés, que la necessit
est une raison suffisante
pourquoy une chose est d
telle ou telle maniere
Qu'ainsy il n'y a qu'à
poser qu'il est des etr
qui ont des parties nec
sairement indivisibles
que de là elles ont
necessairement leur
figure et leur grandeur
et qu'ainsy toutte la
difficulte seroit levée.

§. 79.

Mais celuy qui voudro
faire cette objection,
feroit voir, qu'il ne
comprend pas la propositio
de la raison suffisante
parce que sans cela il
reconnoitroit, qu'on n
sçauro

sçauroit même recevoir une necessité sans une raison suffisante. Car une chose est necessaire, quand ce qui luy est opposé contient une contradiction (§.36.) avant donc que j'aye prouvé que ce qui est opposé à une chose contient une contradiction: je reçois la necessité sans une raison suffisante. Celuy qui veut donc soutenir, que des etres composés de parties, sont necessairement indivisibles et que dés là ils ont necessairement une certaine figure et grandeur, il faut qu'il commence par prouver qu'il y auroit de la contradiction, si ces etres etoient composés d'etres simples. Mais il paroitra bien tôt clairement, que cela n'est pas, lorsque je feray voir coment

des

des etres composés peuvent
exister d'etres simples.

§. 80.

D'autres s'imagineront
peut etre que la volonté
et la toutte puissance de
Dieu est une raison
suffisante pourquoy quelques
etres sont indivisibles, et
ont leur figure et grandeur.
Mais outre qu'il paroitra
dans son lieu, qu'on ne
peut pas dans de pareils
cas, sans renoncer a la
proposition d'une raison
suffisante, alleguer la
volonté et la toutte-
puissance de Dieu, puis
qu'il faut aussy pouvoir
expliquer intelligiblement
pourquoy Dieu peut vouloir
ou faire une chose, on a
deja fait voir plus haut
que rien ne peut parvenir
a l'existance qui ne soit
possible (§. 14.) Or la possibilité
étant l'essence des Etres
(§. 35.)

(§.35.) et cela etant necessaire (§.38.) on comprend aussy de là, que ni par le vouloir, ni par la puissance une chose peut etre rendüe possible. Ce qui en soy est possible, n'a pas besoin d'etre rendu possible par la volonté ou par la puissance de quelqu'un, quoy que ce qui est possible puisse parvenir a l'existance par une volonté, et par une puissance.

§. 81.

Il est donc constant qu'il faut qu'il y aient des Etres simples, par l'assemblage desquels, les parties des autres êtres existent. Or comme ces êtres simples n'ont point de parties (§.75.), qu'ainsy ils ne sont plus composés d'autres etres (§.51.) et la grandeur, la figure, le remplissement de l'espace, et le mouvement interieur,

interieur, etant des attribu
d'etres composés /§. 73./. il
s'ensuit que les etres simple
ne peuvent avoir ni figure
ni grandeur, qu'ils ne
peuvent remplir d'espace
et qu'il ne se peut point
rencontrer en eux de
mouvement interieur
/§. 43. 44./

§. 82.

De cette façon les etres
simples sont tout differen
des etres composés /§. 17./
et tous les etres dont nous
avons connoissance com
hors de nous, etant des etre
composés /§. 51./ rien de ce
que nous remarquons
eux, ne peut etre attribu
aux etres simples /§. 81./.

§. 83.

Il est bien vray, que nous
remarquons l'etre simple
en même tems, que nous
nous representons l'etre
composé, /§. 76./ Mais pa
l'experien

l'experience que nous fournissent les Microscopes on montre clairement, que les etres composés, sans parler des etres simples, se confondent si fort, que nous ne pouvons plus les distinguer. Et quand j'expliqueray plus bas la difference de nos conceptions, on comprendra aussy, pourquoy il n'est pas possible, que nous puissions distinguer le simple dans le composé. Il en est de même que des grands nombres: quoy que nous puissions nous les representer, il n'est pourtant pas possible de se representer touttes les unitez, dont ils sont composés, nous n'en avons qu'une connoissance obscure et ~~indistincte~~ (§. 23. c. 1 Log).

§. 84.

Comme je viens d'alleguer l'experience que fournissent les microscopes, il ne sera pas

pas innutile d'en donner quelques exemples.
J. Fr. Griendel d'ach ecrit dans sa Micrographie neuve pag. 58. que par son microscope il avoit vu de la grandeur d'un quart de pouce la pointe d'une petite epingle tres pointüe et qu'a peine on pouvoit distinguer des yeux, que la partie inferieure de cette epingle luy avoit paru de la grosseur de deux pouces, que le haut de la pointe, quelque subtile qu'elle parut aux yeux, etoit pourtant innegal, plain de rayes de cavitez, de trous et d'inegalitez, et qu'on pouvoit voir les coups de lime tres distinctement. L'anglois Robert Hoock dans sa Micrographie observ: 1. fr. asfure la meme chose; et le premier ajoute qu'un garçon orfevre avoit

avoit gravé distinctement une cavallerie sur la pointe d'une espingle. Pour rendre ce fait plus croÿable il en a luy même fait une epreuve et dessiné, par un microscope, sur un morceau de papier de la grandeur d'un pfening, une compagnie entiere d'Infanterie, qui etoit tres distincte par le verre, et qui ne parroissoit a l'oeil que comme des petits points noirs. Mais il est bon de remarquer, que celuy qui veut peindre ou dessiner d'une maniere si subtile, doit se servir d'un microcope en travaillant; car alors c'est la meme chose que s'il avoit un grand espace devant luy, puis qu'il peut dans le petits distinguer autant de parties, qu'il le pourroit a l'oeil dans le grand. Cela fait voir, que dans un espace, que nous ne sçaurions

distinguer

distinguer des yeux, il peut y avoir beaucoup d'etres composés, et distingués entre eux.

§. 85.

Cela paroit encore plus evidement, quand nous considerons que dans un espace d'une petitesse indicible, il se trouve des animaux composés de beaucoup de membres. p.e. Le savant Jesuite François Testins de Lani raporte dans son Magisterii Naturæ et artis Tom. 1. f. 1 qu'a travers un Microscope qui aggrandissoit de vingt sept millions de fois, il avoit consideré plus d'une fois un petit animal, qui n'avoit pas, par le verre, paru plus grand qu'un grain d'orge, et qui avoit eu vingt jusqu'a vingt quatre pieds. Ainsi dans un espace, qui fait la vingt sept millioniem parti

partie d'un grain d'orge, il peut y avoir un animal a vingt quattre pieds. De même il rapotte que Eustrachius Divinus, qui a surpassé tous les autres de son têms dans l'art de faire des Microscopes, a decouvert par un tel verre qui augmentoit un corps de 294207. fois, un vermisseau a plusieurs jambes, qui dans cet augmentation n'a pas paru plus grand que le plus petit grain de sable. Ainsy dans l'espace du plus petit grain de sable, il peut y avoir deux cent quattre vingt quattorze mille deux cent sept animaux a plusieurs jambes. Qui pourroit donc se flatter de distinguer les etres simples par des

microscopes,

microscopes, ou par
ses propres yeux?
On trouve encore plusieurs
autres experiences de
cette sorte dans les lettres
de Leuwenhoeks.

§. 86.

Il ne reste donc aucune
esperance que par
l'attention seule aux
etres composés, nous
puissions apprendre
a distinguer en eux
les etres simples.
Ainsy il est necessaire
d'en faire la recherche
par la reflexion.
Or comme nous ne
savons encore rien
des etres simples, si non
qu'ils n'ont point de
parties (§. 75.), et que
les parties des etres
composés existant
a la fin des etres simples
(§. 76. et suiv.), il faut
mettre

mettre en consideration ces deux circonstances et y apliquer nos reflexions.

§. 87.

Un etre simple ne peut pas exister d'un etre composé. car ce qui doit exister d'un etre composé, doit exister, ou par une separation de ses parties, ou par une nouvelle composition des parties separées. Car l'essence d'un etre composé consiste dans la maniere de la composition de ses parties (§. 59.) or comme tout ce qui peut etre pensé d'un etre, doit avoir sa raison dans son essence (§. 33.) et que de là on comprend pourquoy il peut exister (§. 29.); il faut aussi que

que tout ce qui peut
provenir d'un etre
composé, puisse
s'expliquer par la
composition de ses parties
(§. 77.). au second cas,
il est clair qu'il faut
que se soit un etre composé
(§. 54.): au premier cas,
il en resulte, ou un
composé, ou un simple
(§. 51. 75.). Le composé
peut etre quelque chose
de nouveau (§. 59. 54.)
parce que ses parties
sont a present ensemble
d'une autre maniere
qu'auparavant, ou que
moins leur etendüe a
receu d'autres limites
qu'elle n'avoit auparavant.
Le simple n'est rien
de nouveau. car il a
eté present auparavant
dans le composé, et ne
peut pas, par consequent

commence

commencer seulement apresent a exister (§. 10.).

§. 88.

Un etre simple ne peut pas provenir d'un autre etre simple. car un etre simple est indivisible (§. 75.), et par consequent ne peut rien donner du sien. Or s'il ne peut rien donner du sien, il ne peut rien provenir de luy, qui ait quelque chose: car il faudroit alors qu'il existat quelque chose de rien, ce qui ne se peut (§. 28.) Et quand on voudroit suposer que cela put etre, cette chose proviendroit de rien, et non d'un etre simple.

§. 89.

Ainsy un Etre simple est, ou sans comencement, et il seroit alors impossible qu'il

qu'il n'existat pas (§.36.)
ou il faut que n'ayant
pas exister auparavant
il ait comencé tout d'un
coup a exister, parce
que dans un etre simple
qui n'a aucune partie
(§.75.) et qui dés là ne
consiste pas en plusieurs
choses distinguées (§.24.)
il ne peut rien provenir
par succession, ou un
aprés l'autre. Mais
comme une chose ne peut
pas exister de rien (§.26.)
il faut qu'il y ait un
etre, par le quel une
chose qui n'existoit
pas auparavant, puisse
venir a exister tout d'un
coup (§.30.). Nous verrons
plus bas que cet Etre
c'est Dieu.

/auf einmahl/

/Nach und nach/

§. 90.

Quand un etre existe a la fois /tout d'un coup/, on ne trouve pas dans la maniere dont il existe, plusieurs choses qui se laissent distinguer: car lorsque cela se trouve, un etre a existé par succession /: peu a peu/ c'est a dire, il a precedé quelque chose, et une chose a suivie qui a la raison de son existence dans ce qui a precedé /§.30./ et ainsy de suite, jusqu'a ce que cet etre qui existe peu a peu, se trouve existent. C'est ce qu'on apperçoit dans tous les etres corporels qui existent dans la nature et dans l'art. p.e. dans cet ecrit une lettre vient a paroitre apres l'autre, et une partie de chaque lettre aprés une autre partie de cette lettre. Or comme nous ne comprenons une chose que quand nous ÿ en pouvons distinguer

plusieurs

plusieurs autres, dont l'une est fondée dans l'autre (§. 77.) il s'ensuit qu'un etre simple, qui existe tout d'un coup et a la fois, s'il n'est pas necessairement (§. 89.), ne peut pas exister d'une maniere comprehensible.

§. 91.

Ce qui n'est pas comprehensible, ne sçauroit etre expliqué intelligiblement (§. 77.). Ainsy on ne peut pas expliquer intelligiblement, coment un etre simple peut exister (§. 90.)

§. 92.

Mais des êtres composés peuvent exister peu a peu, et comme par succession. Car des etres composés existent quand certaines parties s'assemblent dans un certain ordre (§. 59.) Or comme ces parties ne sont pas necessairement ensemble dans cet ordre (§. 50.); elles peuvent

peuvent survenir l'une apres l'autre, et de cette maniere elles peuvent exister peu a peu. Si chacune d'elles etoit necessairement dans le lieu qu'elle occupe; elles seroient touttes necessairement ensemble dans leur ordre, il s'ensuivroit que là ou seroit une partie il faudroit que touttes les autres y fussent ensemble a la fois: ce qui contredit même a l'experience.

§. 93.

Comme dans la maniere dont existent ces parties on peut distinguer plusieurs choses dont l'une est fondée dans l'autre (§. 29. 30.); il est comprehensible, comment des etres composés peuvent exister (§. 78.); c'est pourquoy on peut l'expliquer intelligiblement (§. cit.)

§. 94.

§. 94.

En même têms que nous connoissons qu'un etre peut exister peu a peu, et que nous remarquons que nos pensées se suivent, nous avons l'idee du Têms (§.7. c.1. Log.). Ce qui fait voir, que quand nous ne nous representons le Têms, que comme nous le sentons, il n'est autre chose que l'ordre des choses qui se suivent, de sorte que quand on en prend une pour la premiere, une autre devient la seconde, une autre la troisieme, et ainsy de suite.

§. 95.

Ainsy ce que l'Espace est, dans les etres qui sont a la fois ensemble, le Têms l'est dans les etres qui sont une aprés l'autre, ou qui se suivent (§. 46. 94.)

§. 96.

Comme nous concevons le Têms moyennant les changements qui arrivent

dans

dans nos pensées, ou dans les etres que nous nous representons (§. 94.) nous pouvons distinguer et cōnoitre tous les têms, dans les quels un changement arrive, que nous pouvons distinguer en quelque maniere. Et ces têms que nous pouvons distinguer de cette maniere sont des parties reelles du Têms.

§. 97.

De même, comme nous concevons l'Espace par ces etres que nous nous representons a la fois, comme distingués entre eux (§. 46.); nous pouvons distinguer et connoitre chaque espace, où il se rencontre un etre que nous connoisons et que nous pouvons en quelque maniere distinguer d'autres êtres. Et cet Espace que nous connoisons de cette maniere est une partie reelle du grand Espace de l'univers.

§. 98.

§. 98.

Il est aisé de juger par ce qui vient d'etre dit du têms (§. 94.) qu'il ne cause aucun changement dans un etre en ce qu'il n'a rien a faire avec son interieur, cependant il est distinguer et de cet être, et d'un autre têms, (§. 17.), quoy qu'il ne le soit d'un autre tems que par rapport au nombre (§. 18.)

§. 99.

Tout ce qui arrive peu a peu, arrive dans le tems car comme alors on peut distinguer plusieurs choses dont l'une precede, et l'autre suit (§. 90.), on a un têms (§. 94.)

§. 100.

Ainsy, des etres composés pouvant exister peu a peu (§. 92.) peuvent exister aussi dans un tems, c. a. d. pendant qu'ils existent, ou parviennent a la realité, il se passe un certain têms.

§. 101.

§. 101.

Mais il ne se peut pas ſe[passer]
aucun têms pendant qu'un
etre simple existe, quand on
reçoit, qu'il doit exister ou
parvenir a la realité, de
posſible qu'il etoit ſeulement
auparavant. Car nous ne
sommes pas encore en etat
icy de prouver qu'ils
viennent a exister, et qu'ils
ne sont pas necesſairement.
Mais puis qu'ils doivent
exister, il faut qu'ils
existent tout d'un coup,
/§. 89./ on ne peut rien
distinguer icy, qui se soit
suivi pendant qu'ils
existerent /§. 90./ et ainſy
on n'a icy aucun têms
/§. 94./. Il est evident
par là en general, que rien
de ce qui arrive tout d'un
coup, n'arrive dans un
têms, c. a. d. il ne ſe pasſe
aucun têms pendant que
cela arrive. La
preuve est generale,
quoy

/aufseinmahl/

quoy qu'elle ne soit appliqué
qu'à un cas particulier.

§. 102.

Si un etre simple qui a existé tout d'un coup, devoit cesser, il faudroit qu'il fut aneanti. Car puis qu'il n'a point de parties (§. 75.) et qu'ainsy son essence ne consiste pas dans sa composition (§. 59.), il ne peut etre changé par une separation, ou transposition (Ortsänderung) son existence ne peut pas cesser de la même maniere que dans les etres composés (§. 64.) mais ce qui ne peut cesser ni par une separation, ni par une transposition interieure doit etre aneanti, s'il doit cesser.

§. 103.

On dira peut etre, qu'un etre simple pourroit cesser par une transformation (Verwandlung) en ce que de luy proviendroit
un et-

un etre qui auroit une autre essence que luy. On ne peut nier que cela ne puisse avoir quelque aparence pour ceux qui aceptent des paroles sans explication. d'autant plus qu'on croit remarquer semblable chose dans les etres composés, come quand un arbre provient d'une feuille: mais quand nous considerons les circonstances que cette transformation devroit avoir, (Beschaffenheit/ nous trouvons, qu'elle ne dit autre chose, sinon, qu'un etre simple est tout d'un coup aneanti, et qu'un autre etre simple existe tout d'un coup a sa place. La preuve en est aisée. car, ou la raison de cette transformation est dans l'essence de l'etre qui est transformé ou elle n'y est pas. Si elle y a sa

raison

(Zustand)

raison, ce n'est donc qu'un changement de son etat, puis qu'on doit regarder comme une de se[s] proprietés, que ce changem[ent] a pu arriver (§. 44.) et pour cela l'etre ne cesse pa[s]. Mais si la raison de cette transformation n'est pa[s] dans l'essence de l'etre transformé; elle ne resulte donc pas de son essence. Or l'essence d'un etre etant en soy invariable (§. 42.); rien ne la peut transformer dans une autre essence. Il s'ensuit, que si un etre simple doit cesser, et qu'[à] sa place il doit en venir un autre qui n'etoit pa[s] auparavant, il faudroit q[ue] le premier fut aneanti et qu'a sa place l'autre fut produit de rien. [Par] ceçy on confirme ce que nous avons soutenu

auparavan[t]

auparavant, c. a. d. qu'un etre simple ne sçauroit cesser, qu'aneanti.

§. 104.

Quand un etre se change, la raison de ce changement se trouve, ou dans luy, ou hors de luy. Un des deux est necessaire, (§. 30.). Un changement dont la raison se trouve dans l'etre changé, on l'appelle un acte, ou une action: (That; Thun:) au contraire, un changement dont la raison se trouve dans un autre etre, que dans celuy qui est changé, on l'appelle une Passion. (Leidenschaft.) p. e. pendant que j'ecris apresent il arrive un changement en moy. (bey mir) Car on remarque apresent quelque chose de moy, qui n'etoit pas auparavant. Mais quand je veux comprendre, coment et pourquoÿ arrive ce qu'on remarque apresent de moy,

c. a. d.

c. a. d. que j'ecris; il fau
que j'en cherche la raison
en moy. Et dés là j'appe
une action ce que je fai
c. a. d. que j'ecris, et je di
que je fais quelque chos
quand j'ecris. Au contra
quand je comprime une
eponge, il arrive un
changement dans l'epon
Mais on doit chercher en
moy la raison de ce
changement, et non, da
l'eponge, car c'est moy q
le comprime; si je ne le
comprimois pas, ce
changement n'arrivera
pas dans l'eponge....
Ainsy je mets ce change
au rang de Passions. c
je dis, que cette eponge
souffre quelque chose
quand elle est compri
Au lieu qu'il est clai
par ce qui precede, qu
je fais quelque chose
quand je comprime l'epon

§. 105

§. 105.

Cependant quoy que les changements mises au rang des Passions, ayent leur raison hors des etres, dans lesquels ils arrivent; il faut pourtant qu'en même têms, il y ait une raison dans ces etres, pourquoy ils peuvent etre sujets a de tels changements par l'action d'un autre etre. p. e. il faut qu'il se trouve quelque chose dans l'eponge, par ou on puisse comprendre, pourquoy elle se laisse comprimer. c.a.d. puisque tout a sa raison suffisante pourquoy il est (§. 30.); il faut aussy qu'il y en ait une, pourquoy un etre se laisse changer de cette maniere par un autre etre, et pourquoy un changement a lieu dans un etre, et non dans un autre.

autre. p. e. pourquoy
l'eponge se laisse compri
et que la pierre ne se
laisse pas comprime
Il faut donc que cet et
soit propre a certain
changement: ce qu'on
a coutume d'appeller
Disposition Naturelle.
Il faudra voir dans les
particuliers en quoy
consiste cette Disposition

(aufgelegt)

(Natürliches Geschick)

§. 106.

Les etres simples existent
reellement (§. 76.) et ne
peuvent cesser par eux
mêmes (§. 102.) ainsy il fa
qu'il se trouve en eux quel
chose de continuel. Ce qu
est continuel en eux, a de
limites, ou il n'en a point
Or comme il est en soy
indivisible (§. 75.); il ne
peut resulter autre chose
par ces limites, qu'un deg
mesuré, qu'on se represen
compo

(Fortdauerndes)

(abgemessener Grad)

composé d'autres moindres degrez comme si c'etoit des parties, moyenant quoy, on luy attribüe une grandeur (§. 61.). De même que dans la Mathematique on represente les degrez par des lignes, et plans, quand on veut les marquer exactement. La vitesse du mouvement en fournit un exemple. Elle est en soy indivisible, et la même dans touttes les parties du corps qui est mû: Cependant comme elle peut augmenter, et diminuer, elle a un certain degré, et de moindres degrez sont considerez comme ses parties, (§. 24.). Et comme ce degré peut exister quand un autre moindre degré est pris plusieurs fois, on peut

le

le mesurer (§. 62.) et c'est
alors un degré mesuré.
Mais si ce qui se trouve d[e]
continuel dans un etr[e]
simple, est sans limites,
il faut qu'il ait absolum[ent]
le plus haut degré; avec (aubi...)
lequel les degrés mesur[és]
ne sçauroient point du
tout etre comparés.

§. 107.

Tous les changements
qui peuvent arriver dans un etre, so[nt]
des variations de ses Limit[es] (abwechselungen)
Car nous ne trouvons dan[s]
un etre, que son Essence
et la limitation de ce qu[i]
a de continuel dans s[on] (fortdaurendes)
essence. Lessence es[t]
en soy invariable
(§. 42.), ainsy il ne reste ri[en]
qui puisse etre changé, [que]
les limites de ce qui es[t]
continuel dans un etre.
Il s'ensuit qu'il n'arriv[e]
autre chose dans un

changem...

changement, sinon, que
ce qui etoit limité d'une
certaine maniere, reçoit
d'autres limites. Je vais
eclaircir cecy par un
exemple d'un etre composé.
(Ausdehnung) L'extention de la cire en
longueur, largeur, et
epaisseur, obtient ses
limites par la figure qu'on
luy donne (§. 54.), mais
suivant que je varie ces
limites, la figure de la
cire se change. la premiere
figure cesse, et la nouvelle
existe, sans qu'il y ait
rien d'ajouté, ni d'oté, de
la matiere, & sans qu'aucune
chose differente de cette
matiere y soit ajoutée ou
otée. D'ou il s'ensuit
aussy, que dans les
changements des etres,
rien n'est aneanti, ni
rien n'est reproduit de
nouveau. Car les limites
d'un etre ne subsistent
pas par elle memes, mais
(fortdauerndes) par ce continuel qui est
limité

? |Unterschrift|

limite dans un etre:
lors donc que cela reste
en entier come la matiere
de la cire dans nôtre exemp
il n'y a rien d'aneanti,
quoy qu'il soit venu d'autr
limites a la place des
premieres, c'est a dire, un
autre figure de la cire
a la place de la premier

§. 108.

Il faut donc que tous le
changements qui peuven
arriver dans un etre
simple, ne soient autr
chose qu'une variation
des degrez |§. 106.| Cependan
comme rien ne peut arrive
sans une raison suffisan
|§. 30.| il faut qu'une variat
soit fondée dans l'autre,
c. a. d. la suivante dans
la precedente.

§. 109.

Mais ce qui n'a pas de
limites, ne peut etre suj
a aucun changement,
puisque rien ne se laiss
changer que les limites |§.

ains

Endlichen und Unendlichen Dingen

ainsy un etre illimité est tout d'un coup, tout ce qu'il peut etre. Au lieu que les etres limitez, sont peu a peu, ce qu'ils peuvent etre, a cause de leur changements auxquelles ils sont sujets. Desorte que nous avons par là une idée distincte d'Etres finis, et d'Etres infinis (§.13. c.1. log:) et comprenons, la difference qu'il y a entre eux: Ce qui a eté recherché vainement jusqu'icy par les Philosophes. Savoir, que dans un etre infini tout y est reellement a la fois et tout d'un coup, ce qui peut devenir reel en Luy: au lieu que dans un etre fini, ce qui peut y devenir réel, y vient un apres l'autre.

§.110.

Il s'agit icy de decider deux questions qui n'aissent au sujet des Etres simples, dans lesquels les etres composez consistent.

consistent. savoir, s'ils sont entièrement sans limites? et s'ils en ont si ces limites sont variables ou invariables?

§. 111.

Il est aisé de repondre a la derniere question que les limites doivent être variables. car puis qu'elles se laissent chang[er] sans que ce qui est contin[u] dans un etre en souffr[e] de variation (§. 107.) il [s'ensuit] que cet etre n'ait pas necessairement ces limi[tes] mais qu'il puisse en a[voir] d'autres (§. 36.) et de cette maniere les limites son[t] en eux mêmes variable[s]. Mais de savoir si en eff[et] ces limites se changen[t] c'est ce qu'il s'agira de rechercher plus bas (§. 125.)

§. 112.

Pour ce qui est de l'aut[re] question, savoir, si les
etre

etres simples, desquels
les etres composez que
nous nous representons
comme hors de nous, consistent,
sont sans aucune limites,
je reponds, que non. Car
s'ils etoient sans limites
ils seroient tous semblables
/: les mêmes :/ et il ne pourroit Einerley/
par eux resulter aucun
changement dans le
composé, de quelque
maniere qu'on les
transposat (§. 17.), puisque
ce qu'on mettroit seroit
toujours la même chose
que ce qu'on oteroit, et
que ce seroit la même
chose, que si on y avoit
laissé ce qui y etoit. De
cette maniere le composé
ne seroit qu'une masse
deserte dans laquelle on Wüste/
ne pourroit rien distinguer,
comme la plupart des
gens se representent
l'espace, et comme en
effet on doit se representer
l'espace

l'espace vuide. Mai
l'experience nous apren
qu'il y a une differenc
dans le composé.

§. 113.

Puisque nous savons, q
les changements qui
arrivent dans un et
ne consistent que dan
les variations de ses
limites (§. 107.), nous
pouvons comprendr
pourquoy des etres compo
peuvent commencer et
finir: il n'en est pa
de même des etres simp
car quand un etre doi
commencer, il faut qu
l'essence d'un etre, qu
n'etoit qu'au nombr
des etres possibles, obtie
sa realité (§ 14.): au lie
que quand il doit cess
il faut que la realit
de l'essence disparoiss
afin qu'il sorte du pa
de la realité, pour rent
dans celuy de la possibili
d'o

d'ou il etoit venu (§. cit.).
Or, l'essence des etres
composés consiste dans
la maniere de leur
composition (§. 59.) et cette
maniere se laisse changer
par les seules variations
de limites, qu'ont les parties,
aussy bien que le tout
(§. 72.). c'est pourquoy,
quand un etre composé
existe, ou cesse d'exister,
il n'y a rien d'aneanti,
ni rien produit de nouveau,
qui n'eut deja eté auparavant.
Aucune partie de la matiere
qui y etoit auparavant,
n'est aneantie, aucune
partie ne s'y trouve qui n'y
eût eté auparavant:
seulement leur grandeur,
leur figure, et leur situation
de l'une par raport a
l'autre est changée. Au
lieu qu'un etre simple
etant en soy indivisible
(§. 75.) et cet indivisible ne
se laissant pas changer
en

en un autre etre, par la variation des limites qui sont fondées en luy, aussi peu que la cire cesse d'etre cire quand on change les limites de l'extension de sa longuer, largeur, et epaisseur c. a. d sa figure (§.14.); On ne sçauroit comprendre comment un etre simple puisse obtenir et perdre ensuite, sa realité, sans que quelque chose soit aneanti, ou sans qu auparavant il existe quelque chose de rien, qui n'existoit pas auparavant.

§. 114.

Nous pouvons comprendre apresent, en quoy proprement les etres qui subsistent par eux mêmes, sont differents, de ceux qui subsistent par d'autres, savoir un etre subsistant pas soy même, ou une substance est, ce qui a la source de ses

(Ein vor sich bestehendes Ding)

changemen

Ein durch ein ander bestehendes Ding

changements en soy même, au lieu qu'un etre qui subsiste par un autre, n'est autre chose qu'une limitation de l'autre. p.e. Nôtre âme a une puissance par laquelle elle peut produire ses pensées dans un ordre suivi, et ainsy elle est un etre subsistant par soy.
Mais aussy bien les conceptions, qu'elle produit, que ses apetits qui en resultent, ne sont autre chose, que des limitations de cette puissance, qui tirent leur origine, de ce qu'elle est determinée a une certaine chose, pendant que de soy, elle est capable d'une infinité de choses. C'est pourquoy ses conceptions et ses apetits sont des etres subsistant par d'autres. Je n'allegue cecy, que pour l'eclairissement, afin qu'on comprenne mieux les explications qu'on donne

 icy,

icy, qui sans des exemples
pourroient paroitre obscures
a plusieurs. On n'est pas
obligé encore de recevoir
icy ce fait, comme vray:
il sera prouvé en son
lieu. On scait que
lors qu'il s'agit declairir
une chose il n'importe
que les exemples dont
on se sert soient vrais
ou faux. D'ailleurs
nous n'expliquons icy
que des parolles, et il
n'est pas encore question
de savoir, qui sont les
etres subsistant par
eux mêmes.

§. 115.

§ 115.

La source des choses [illegible]
est appellée une force.
Ainsy il y a dans chaque
être subsistant par luy
une force laquelle ne
se trouvera point dans
les choses subsistant[illegible]
d'autres.

§ 116.

Comme donc on appe[illegible]
cette force la [illegible]
qui arrivent dans une
substance [illegible]
force en luy [illegible]
[illegible]
[illegible]
qui ne [illegible] subsistant par
luy peut faire quelque
chose, ce qui n'est pas [illegible]
qu'on [illegible]
et que il [illegible]
[illegible] des choses
qui sont [illegible]
marque. Ce qui [illegible]
icy des choses subsistant[illegible]
par soy, peut être [illegible]
par l'exemple des [illegible]

Elle

ples que des deux exemples
pourroient prendre [illegible]
application [illegible]
obliger encore de retenir [illegible]
qu'il se fait comme [illegible]
il sera prouvé en son [illegible]
lieu. Pendant que [illegible]
sens par conséquent [illegible]
une chose [illegible]
que les exemples dont
on se servoient pour
ces fins. D'ailleurs [illegible]
pour les expliquer [illegible]
que les principes [illegible]
n'est pas encore [illegible]
[illegible]
exister [illegible] pa[illegible]
eux-mêmes.

§. 118.

27./

/Krafft/

§.115.

La source des changements est appellée une Force; ainsy il y a dans chaque etre subsistant par soy, une force, laquelle nous ne trouvons point dans les etres subsistants par d'autres.

§.116.

Comme donc moyennant cette force, les changements qui arrivent dans un etre subsistant par soy, sont fondés en Luy même (§.29.); ce sont des actes de cet etre (§.104.) ainsy on voit, qu'un etre subsistant par soy peut faire quelque chose, et que c'est par là qu'on reconnoit cet etre, et qu'on le distingue des autres etres, d'où il s'ensuit, que c'est là sa veritable marque. Ce qui est dit icy des etres subsistants par soy, peut etre eclairci par l'exemple de nôtre âme.

Elle

Elle peut faire quelque
chose, a savoir, penser,
et elle est reconnüe par les
pensées, et distinguée d'autr
etres dans les quels nou
n'apercevons point de
pensée. Ainsy on peu
dire, qu'un etre subsistant
par soÿ, est celuy, qui peu
faire quelque chose.

§. 117.

Mais il ne faut pas confondr
(Vermögen) la force avec une simple
Puissance: Car la Puissanc
n'est qu'une possibilité de
faire quelque chose. au
lieu que la force etant un
source des changements
(§. 115.) il faut qu'il se
(Bemühung) trouve en elle un effort
tendant a faire quelque cho
p. e. pendant que je suis
assis, j'ay une puissanc
de me lever: car il est
seulement possible, que j
peux me lever. Mais lor
que je veux reellement me
lever

(3e ausfdeut)

lever, et que quelqu'un me retient contre ma volonté, il se manifeste en moy une force pour me lever. Par la puissance, un changement est seulement possible, par la force, il devient réel. d'ou il s'ensuit que par un etre subsistant par soy, une chose peut etre rendüe réelle, qui n'étoit que possible (§. 114. 115.).

§. 118.

(3 Bemühung)

Puis qu'il se trouve une force dans un etre subsistant par soÿ (§. 115.); il faut qu'il y ait en luy un effort tendant a faire quelque chose (§. 117.), c'est a dire, de changer ses limites (§. 104. 107.).

§. 119.

Quand cet effort tendant a faire quelque chose, est toujours continue, il en resulte un acte. Si donc il n'y a rien qui empeche que cet effort ne

ne soit continué, il est
aussy continué (§.30.) ainsy
il s'ensuit toujours un act[e]
quand il n'y a pas de
resistance. p. e. quand
je m'efforce de me lever
et qu'il n'y a personne qui
me retienne, ou qui me
resiste; je me leve.

§.120.

Ce qui etoit donc seulement
possible, obtient son
accomplissement par la
(Krafft) force, c. a. d. le possible
devient reel (§.14.) Mais ce
qui obtient sa realité par
(Würkung) l'acte s'appelle Effet. Et
cet Etre qui par son act[e]
fait parvenir le possible
(etwas hervorbringen) a la realité c. a. d. produ[it]
quelque chose; est appell[é]
(würkende Ursache) une Cause efficiente. p. e.
Quand le soleil fond la ci[re]
(Erwärmung) cela arrive par une chaleu[r]
continuée. Ainsy d'echauff[er]
c'est l'acte du Soleil, de
(das schmeltzen) fondre, c'est l'effet, et le
Soleil

soleil même est la cause efficiente par laquelle il fait cela. Mais l'echauffement vient de son effort reiteré d'échauffer, dont la qualite (Beschaffenheit) sera expliquée intelligiblement en son lieu dans la Physique.

§.121.

L'espece de la limitation est ce que nous appellons l'Etat (Zustand) d'un etre. Si la limitation arrive dans ce, en quoy consiste l'etre, on l'appelle, l'Etat interieur d'un etre; Mais si la limitation regarde ce qui est hors de l'etre, c.a.d. ce, par ou il a rapport a d'autres etres, on l'appelle l'Etat exterieur. p.e. Les conceptions que l'ame produit, et ses appetits, sont des limitations de sa force (§.114.), ainsy ils font son etat, et son etat interieur. Mais la

grandeur

grandeur de nos biens, de nos honneurs, et la quantité de nos amis et ennemis, font l'etat exterieur de l'homme.

§. 122.

Aussy long têms que la limitation demeure donc la même, aussy long têms l'etat d'un etre est le même (§. 17.) comme, lors que nos biens, nos honneurs et la nombre de nos amis et ennemis n'augmentent ni ne diminüe, nôtre etat exterieur demeure invariable et le même. Mais ausfitôt que celuycij cesse et qu'un autre commence d'être, ausfitôt l'etat se change, comme lors que nos biens, ou nos honneurs augmentent ou diminuent, ou que le nombre des amis et ennemis est variable, l'etat exterieur de l'homme est changé.

(ungräudrt)

§. 123.

§. 123.

Les changements n'etant generalement rien que des variations des Limites (§. 107.), un etre est mis dans un autre etat, par chaque changement qui arrive ou dans luy, ou autour de luy. Ainsy la comparaison des limites presentes, avec les precedentes, est le moyen par lequel on peut connoitre les changements, et le nouvel etat: C'est aussy en même têms le moyen, par lequel on peut determiner la difference de l'etat present d'avec le precedent, come quand on peut dans l'exemple cy dessus, comparer les biens presents et les precedents, et ainsy de suite, on conçoit la difference entre l'etat exterieur present, et le precedent.

§. 124.

§. 124.

Une substance, ou un et[re]
subsistant par soy, est
dans un continuel effo[rt]
de changer son etat. C[ar]
il fait des efforts continue[ls]
de changer ses limites (§. 11[...]
Et quand les limites son vari[ées]
l'etat d'un etre est chang[é]
(§. 121.).

§. 125.

Les etres simples sont e[n]
eux mêmes indivisibles
(§. 75.) et ne sçauroient et[re]
limités que par des degre[s]
(§. 106.). Mais ce qui est
en soy indivisible, et q[ui]
est limité par des degr[és]
a une Force. Car il a
dans l'indivisible plu[s]
a la fois qu'un autre et[re]
par ou même se mont[re]
la grandeur du degré
puis qu'on regarde comm[e]
une quantité de partie[s]
ce plus qu'il à a la fois
(§. 24.) d'ou il resulte u[ne]
grandeu[r]

(mehrerley)

(Mannigfaltigkeit)

grandeur (§. 61.). Or cette multiplicité etant fondée dans l'etre simple (§. 32.) mais n'etant pas absolument necessaire (§. 41.) par ce qu'elle est variable (§. 111.) elle ne peut obtenir sa realité que par l'acte de l'etre simple (§. 104.). et l'acte resulte d'un effort continué (§. 119.), d'ou il s'ensuit, qu'un etre simple a une force (§. 117.).

§. 126.

Puisque chaque etre simple fait un effort continuel pour changer ses limites (§. 125. 118.), il les change reellement lors que rien ne luy resiste (§. 119.), et comme il ne peut pas se resister luy même, puis qu'il faudroit qu'il fit a la fois un effort pour changer et pour ne pas changer ses limites, ce qui dans le simple, c'est a dire, dans l'indivisible (§. 75.) ne scauroit

arriver

arriver (§. 10.) il faut don[c]
qu'en effet ses limites s[e]
varient sans cesse, et ains[y]
son etat est sans cesse chang[é]
(§. 122.)

§. 127.

Chaque etre simple a un[e]
force, (§. 125.) et ainsy en e[st]
une source des changemen[s]
(§. 115.), donc il est une
substance, un etre subsist[ant]
par soy (§. 114.)

§. 128.

Puis que rien ne peut arri[ver]
sans une raison suffisan[te]
(§. 30.) et qu'ainsy toujou[rs]
le precedent changemen[t]
doit contenir quelque
chose d'ou on puisse conoit[re]
pourquoy l'autre changem[ent]
suit (§. 29.), Et les changemen[s]
qui sont fondes dans la fo[rce]
de l'etre simple, etant s[es]
effets (§. 104. 120.), il faut
que ses effets soyent e[n]
eux mêmes comprehensib[les]
et puissent s'expliquer
intelligiblement (§. 77.)

(Würkungen)

Pla[...]

Plus bas je prouveray que l'ame est un etre simple: Nous verrons aussy que ses effets se laissent comprendre, et expliquer intelligiblement, quoy que que jusqu'icy personne ne l'ait entrepris. Et on peut en general rendre plus clair, ce qui se dit de l'etre simple, quand on l'explique par l'exemple de l'âme.

§. 129.

Si nous ne la comprennons point, ni ne la prouvons expliquer intelligiblement; on n'en peut inferer autre chose, sinon, que nous ne l'entendons pas encore, ainsy la faute n'en est a attribuer qu'à nôtre ignorance.

§. 130.

Mais tant qu'on ne sçait pas une chose, on n'en peut rien dire. Ainsy celuy qui voudroit avancer quelque chose d'incomprehensible

de

de la qualité interieur
des etres simples, et qu'il
ne peut expliquer intelli
blement, il seroit eviden
qu'il invente seulement
ce qu'il avance. Et
comme il est vray en
general, que rien ne peu
etre sans une raison
suffisante (§.30.) qu'ainsi
tout est comprehensible
et se laisse expliquer
intelligiblement, quand
on l'entend (§.77.); il sensu
qu'il est vray en genera
que celuy qui avance
quelque chose d'incomprehens
et qui ne se laisse pas expliq
itelligiblement, n'avance
que des choses inventées

/verstehet/

§.131.

Cependant on doit en ceij
user de quelque precautio
afin qu'on ne rejette pa
ce qui est fondé en soy,
quoy que nous n'en conoiss
pas la raison. c.a.d. quan
on trouve par l'experienc
qu'on

/grund/

qu'une chose est, quoy
qu'on ne comprenne pas,
comment elle peut etre, ni
qu'on puisse l'expliquer
intelligiblement, on ne doit
pas pour cela la rejetter
/§.15./ et on peut tres bien
s'en servir pour faire voir
la raison d'autres etres
qui sont fondés en elle.
On en trouve un exemple
dans la Pesenteur, qui peut
etre employée a l'explication
d'autres choses, quoy qu'on
ne sache pas encore,
comment et pourquoy
la Pesenteur est possible.
De même la vertu attractive
de l'aimant, quoy qu'on ne
la puisse pas clairement
expliquer, peut servir a
expliquer d'autres choses
qui en resultent.

§. 132.

Quand plusieurs choses
ensemble sont considerées
comme une, et qu'il se
trouve quelque ressemblance
dans

/ Ordnung? /

dans la maniere don
elles se suivent entre e
ou une apres l'autre,
en resulte un ordre, de so
que l'ordre n'est autre cho
qu'une ressemblance de la
multiplicité, dans la man
de se suivre entre elles, o
une aprés l'autre.

§. 133.

Afin qu'on entende bie
cecy, parce que cela es
tres important, comm
on le verra bientôt; j
vais l'eclaircir par de
exemples. On dit, qu
dans une procession le
personnes marchent
en ordre, quand ils
marchent deux a deux,
plus considerable a la dr
celuy qui l'est moins, a
gauche, et de même les
plus considerables dan
les pairs precedents, et l
moins considerables da
les pairs suivants. O
quoy consiste donc icy
l'ord

l'ordre? certainement en
ce, qui oteroit l'ordre, si
on l'en otoit. Or l'ordre
en est oté, quand je ne laisse
plus marcher ces personnes
deux a deux, ou par pairs,
ni selon le rang a coté l'un
de l'autre, ou l'un aprés
l'autre, i. a. d. pour parler
generalement de la chose,
quand j'en ote ce, par ou
la multiplicité d'etres,
qui se laissent distinguer
icy, qui se suivent a côté
l'un de l'autre, et l'un
aprés l'autre, ont de la
ressemblance. (§. 18.)
Il est donc evident que
l'ordre en general ne peut
etre autre chose, qu'une
ressemblance de la
multiplicité dans la
maniere de se suivre l'un
aprés l'autre, et entre eux.
La même chose s'aperçoit
quand on examine en
quoy consiste l'ordre,
dans lequel les conviez
sont,

sont assis a table l'un p
de l'autre, ou l'ordre qu
observe dans ses occupa
et ainsy de suite.

§. 134.

J'ay dit cy-dessus que
l'Espace est l'ordre des ch
qui sont a la fois (§. 46.)
que le têms etoit l'ordre
des choses qui se suiven
(§. 94.) et me suis content
alors d'une idée claire de
l'ordre. Mais comme
d'autres choses qui vont
suivre incessament ont
demandé que j'eclairciss
distinctement ce que c'es
que l'ordre, il ne sera
pas innutile que je fass
voir icy, que l'ordre tel
qu'il vient d'être decrit
(§. 132.) se trouve aussy bie
dans le têms que dans l'espa
Dans l'espace je trouv
une multiplicité de chos
savoir, les differentes
manieres, dont entre
plusieurs etres, chacun
existe

existe avec les autres a
la fois, que nous avons
coutume d'appeller les
Lieux (§. 47.). les manieres, Die Oerter.)
ont cela de commun, que
chaque etre est hors de tous
les autres, et qu'il a sa
distance particuliere de
chacun des autres etres.
Et en cela ils ont de la
ressemblance (§. 18.). parce
donc, qu'on prend tous les
Lieux ensemble, comme
un tout, l'ordre des etres
qui sont a la fois, consiste
dans une ressemblance de
la multiplicité. des Mannigfaltigen.) On
peut faire voir la même
chose du têms, de la
même maniere.

§. 135.

On voit en meme têms que
le desordre, est un manque Unordnung.)
de ressemblance de la
multiplicité, dans la maniere des Mannigfaltigen.)
de se suivre. car p. e. lors
qu'une multitude d'hommes
courrent pêle mêle sans
qu'on

qu'on puisse, dans ceux
qui vont les premiers, rie
distinguer, qui se trouve
aussy dans ceux qui suiven
il ne se trouve rien de ressemb
/in den gehen/ dans la maniere de march
de ces personnes /§.18./, et
a cause de ce manque de
ressemblance on dit: ils
courrent pêle mêle en desor
/: il est bon de remarquer qu
ne regarde icy, que la situat
des uns envers les autres,
/ihr gehen/ leur maniere de marcher :/

§.136.

Quand je veux donc savo
si quelque chose est dans
/ordentlich/ l'ordre, ou non, il faut qu
/genau/ 1. je distingue exactemen
tout ce qui se laisse disting
en ce, qui pris ensemble
est consideré come un
/§.17./, et qu'on regarde com
parties du tout /§.24./.
Ensuite il faut que 2. je
compare, ce qui se laisse
remarquer dans chacun
/bey einem jeden/ de ces parties, en tant qu'el

a

(Einerleÿ) a un certain lieu; et on trouvera alors ce qui est en eux semblable (§.17.). Si l'on trouve donc, en cela, quelque chose de semblable, dans touttes ces parties; alors il s'y trouve une ressemblance (§.18.), et de cette maniere on a decouvert l'ordre (§.132.) et on peut l'expliquer a d'autres, et la soutenir contre touttes les objections de ceux qui en doutent.

§. 137.

Quelque fois il est difficile de decouvrir l'ordre, savoir, quand la place de chacune des choses, qui prises ensemble, sont regardeés comme une, est cachée, de façon qu'a cause de plusieurs autres choses, qui se montrent plus clairement, on ne puisse pas bien l'apercevoir. p.e. Beaucoup de gens disent, qu'Euclides a ecrit ses livres en desordre,

parcequ'ils

parce qu'ils n'aperçoivent
pas la ressemblance des
propositions, qui se suivent
dans ses livres, et croyent
par cette raison, qu'il n'y
a rien de ressemblant entre
elles. Mais celuy qui
voit mieux la chose, trouve
que chaque proposition
a cela de commun avec
une autre proposition
qu'elle peut etre prouvée par
celles qui precedent, et qu'elle
ne pourroit pas etre prouvée
si on la mettoit devant
d'autres, et qu'ainsy la
place de chacune est
determinée par cela même
que par là elle peut etre
prouvée par les precedentes.
Ainsy on trouve un ordre
dans les livres d'Euclides.
Or, comme dans les Sciences
il s'agit que tout soit
demontré fondamentalement,
et qu'une proposition ait
de la connexion avec l'autre,
il s'ensuit qu'il a choisi dans
ses livres l'ordre qui convenoit

/ genauer einsiehet /

§. 138

2.)

§. 138.

Peut(etre) aussy quelques uns pourront croire, qu'il y a des exemples d'ordre, a la quelle l'explication qu'on a donnée n'est pas applicable. p. e. Je dis, qu'une demonstration a eté ecrite en ordre, quand touttes les propositions requises pour les conclusions necessaires, se suivent de la même maniere qu'on doit les penser, quand on veut se representer cette demonstration. Icy quelques uns croiront, que l'ordre ne consiste pas dans une ressemblance des propositions, mais plutôt, en ce qu'on a mis devant ce qui devoit etre devant, et que chaque chose se suit comme il convenoit. Mais quand on examinera plus exactement la chose, on trouvera, que sans doute les propositions se ressemblent en cela (§. 18.) que toujours la precedente contient la raison pourquoy le suivant m'est tombé dans l'esprit, et qu'ainsy

…ner einfällt /

qu'ainsy la place de chacun est determinée de la même maniere.

§ 139.

Puisque l'ordre consiste dans la ressemblance de la multiplicité (§. 132.) la place de chacune de cette multiplicite est determiné de la même maniere (§. 18.) et ainsy tout a icy sa raison pourquoy il occupe cette place cy, et non une autre ou pourquoy il suit aprés cecy et non aprés autre chose (§. 29.). il s'ensuit que l'ordre est comprehensible et qu'il peut etre expliqué a d'autres intelligiblement (§. 77.).

(des Mannigfaltigen)

§. 140.

Quand on veut donc conoitre un ordre, il faut rechercher la raison pourquoy plusieurs etres sont ensemble, ou se suivent de cette maniere et prendre garde en même têms, si cette maniere est semblable (la même) ou si elle

(Mannigfaltige Dinge)

(einerley)

elle variée de la même façon. Les exemples donnés cy dessus pourront a cet egard servir d'eclaircissement (§. 133. 134. 137. 138.)

/allgemeine/

§. 141.

De cette façon on trouve dans chaque ordre des regles generales, par les quelles il peut etre jugé. Ainsy quandon procede en ordre, on observe des regles.

§. 142.

Puis que tout a sa raison suffisante pourquoy il est (§. 30.), il faut aussy quil y ait toujours une raison suffisante pourquoy dans les etres simples, les changements se suivent de cette maniere, et non d'une autre; que dans les etres composés les parties sont ensemble de cette maniere et non d'une autre; et que leurs changements se suivent de cette maniere

et

|Ordentlicher Vortrag|

et non d'une autre.
Ainsy il y a icy le même
ordre qui se trouve dan
une proposition regulier
d'une demonstration (§. 1
Or comme dans un rêve
il n'y a pas un semblab
ordre, puis que l'experien
nous apprend, qu'on ne
peut point indiquer la
raison pourquoy les chose
sont ensemble, et se suive
de cette maniere; on
connoit par là distinctem
que la verité est different
du rêve, par l'ordre (§. 17.)

|Wahrheit|

ainsy la verité n'est autr
chose que l'ordre dans les
changements des etres:

|Träume|

au lieu que le rêve est
un desordre dans les
changements des etres.

§. 143.

Afin qu'on entende mieu
icy, je trouve qu'il est
necessaire d'eclaircir pa
un exemple clair et
distinct, la differense
entre la verité et le rêve.
Poson

Posons, qu'une compagnie, aprés s'etre bien divertie, se separe. Si c'est une verite, on pourra dire pourquoy chaque personne a eté presente, et comment elle y est venüe; pourquoy dans la divertissement qu'on s'est donné il est arrivé telle ou telle chose, pourquoy apresent on se separe. En un mot, il n'arrivera aucune varieté dans la compagnie, dont on ne puisse rendre raison. Au lieu que si c'est un rêve, je ne puis pas dire, pourquoy chaque persoñe a eté presente, et coment elle y est venüe: car si je suis l'hôte, je verray des conviez qui n'ont pas eté invitez, souvent des etrangers, et j'en apercevraÿ parmi eux, que dans d'autres têms j'ay vu dans des endroits bien eloignez, ou qui même sont morts depuis long têms.

personne pourra dire, po
quoy ils sont là present
Une personne pourra e
un moment se change
en une autre personne
sans qu'on puisse dire
comment cela est arrivé
Des personnes n'y seront
plus, sans qu'elles soyen
en allées; d'autres au cont
se trouveront presentes,
sans etre arrivées. Tout
la compagnie se trouver
dans un autre lieu, sans
qu'elle se soit levée et
partie. En un mot; les
changements qui arrive
icy, ne sont nullement
fondés l'un dans l'autr
et ainsy je ne puis jama
dire, comment et pourquo
cecy arrive. Lors donc
qu'on compare la verité
avec le rêve, et qu'on fa
attention en même têm
en quoy ils sont different
on ne pourra determin
d'autr

d'autre difference, que celle que j'ay donneé cy-devant, savoir, que dans la verité tout est fondè l'un dans l'autre, ce qui n'est pas dans le rêve, et que dans la verite, les changements des etres ont un ordre, mais que dans le rêve il n'y a que du desordre.

§. 144.

Si on peze bien cela on connoitra suffisament, qu'il n'y a point de verité sans la proposition de la raison suffisante (§. 30.). Ainsy on mettra cette raison d'autant moins en doute, que sans elle, la verité ne pourroit plus se distinguer du rêve ou du songe.

§. 145.

On voit de plus, qu'on connoit la verite, quand on comprend la raison, pourquoy telle ou telle chose peut etre c. a. d. quand on comprend les

reggles

regles de l'ordre qu'on trouve dans les etres, et dans leurs changemen[ts] (§. 141.)

§. 146.

Comme donc il resulte [l']ordre (§. 132.) de là, que da[ns] les etres simples, aussy biên que dans les compo[sés] tout est fondé l'un dan[s] l'autre (§. 30.); il y a veri[té] en eux (§. 142.). il s'ensu[it] que chaque etre est quelq[ue] chose de vray. Cela s'e[st] dit il y a longtems, ma[is] on ne l'a encore jamai[s] pu expliquer distinctemen[t].

§. 147.

Ainsy on peut aussy apercevoir dans les etr[es] des regles generales, p[ar] lesquelles on peut expliq[uer] leurs changements (§. 141.)

§. 148.

(Die Ordnungen) Mais l'ordre a ses degre[s] suivant qu'il se trouv[e] beaucoup ou peu de

ressemblanc[e]

ressemblances dans la maniere
dont la multiplicité, se
suit a cote l'un de l'autre
ou l'un apres l'autre (§. 132.).
c. a. d. chaque ressemblance
fait un degréz. L'exemple
le plus commun peut eclaircir
la chose: Quand une multitude
d'hommes marchent en
ordre; il peut se trouver
dans leur maniere de marcher
plusieurs ressemblances.
Car dans une multitude
on peut ne faire attention
qu'a ce que les hommes
vont deux a deux, et la
ressemblance ne se trouvera
que dans le nombre.
Dans une autre, le plus
considerable marche a la
droite dans chaque paire,
et la paire la plus considerable
va toujours devant, ainsy
il y a la une ressemblance
dans les paires, aussy bien
que dans leur maniere de
se suivre. Desorte qu'on

a dans

a dans ce cas-cy trois
ressemblances, pendant qu
dans le premier cas il n'y
en avoit qu'une. Quan
la multitude d'hommes q
marchent dans une process
peut ~~==~~ etre partagée e
differents corps; il se trou
une nouvelle ressemblanc
lors que le corps le plus
considerable marche toujou
devant. Il survient enc
une ressemblance lors que
les membres des differents
corps ont des habillemen
uniformes, et ainsy de suit

§. 149.

Plus il y a donc de degr
dans un ordre, plus on a d
regles. Car chaque deg
resulte d'une ressemblanc
particuliere (§. 140.); et
chaque ressemblance
fournit une regle particuli
(§. 141.).

§. 150.

Plus il y a de regles dan
un ordre, plus on y trouv

de chos

de choses a observer, quoy-
que le nombre de la
multiplicité soit semblable:
ce que l'exemple cy dessus
explique suffisament (§. 148.).

§. 151.

Et puisque la verité resulte
de l'ordre dans les changements
des etres (§. 147.); il y a plus
de verité, là, ou il y a un
plus grand ordre, et au
contraire moins de verité,
là, ou on trouve un moindre
ordre.

§. 152.

L'Harmonie de la multiplicité
fait la Perfection des etres.
p. e. la perfection d'un
horloge est jugée par là,
qu'elle montre exactement
les heures, et ses parties.
Mais elle est composée
de plusieurs parties, et ces
parties ensemble aussy bien
que leur composition,
aboutisent, a ce que
l'eguille marque exactement
les

[2] Übereinstimmung /
/ Vollkommenheit /

les heures et ses partie
Ainsy on trouve dans une
horloge une multiplicité
de choses qui touttes
correspondent ensemble
Au lieu que s'il se trouv
dans une horloge des part
qui empechent qu'elle n
puisse marquer le têm
exactement; alors cette
horloge est imparfaitte
La conduite d'un homm
consiste en plusieurs
(Handlungen) occupations (: actions:)
si elles correspondent
ensemble, de maniere
qu'a la fin touttes ensemb
soyent fondées sur un b
general; alors la condui
de cet homme est parfait
au lieu que si quelques
actions se contredisen
qu'elles ne puissent tout
se justifier par un but
come lors qu'un homm
est aux universités pou
etudier, et qu'il fait des
chos

choses qui l'empechent d'etudier; alors sa conduite est imparfaitte, c'est a dire, que l'Imperfection consiste en ce que la multiplicité se contredit. Mais si une chose contredit a une autre, ou non, c'est ce qu'on doit juger par ce qui a eté dit de la contradiction /§. 11./.

§. 153.

Parce que dans une harmonie il doit y avoir quelque chose en quoy la multiplicité /:convienne:/ corresponde; chaque perfection a une raison, par laquelle elle peut etre connüe et jugée /§. 29./. Ainsy la raison de la perfection de l'horloge est la justesse de l'indication des têms. De même la raison de la perfection de la conduite, est le dernier but qu'on a desseín d'obtenir, come aux universitez l'Erudition, a la quelle on s'est proposé atteindre pas ses etudes.

§. 154.

§. 154.

Quand cette raison a de[s] degrez, il en resulte au[ssy] des degrez dans la perfecti[on] et ainsy une perfection [...] est plus grande qu'un[e] autre (§. 106.). on peut apercevoir ceçy distincte[ment] par l'exemple precedent de l'horloge. Car la jus[te] indication du têms a des degrez, non seulement, e[n] ce qu'un horloge peut indiqu[er] de plus petites parties du têms qu'un autre; mai[s] aussy en ce que les partie[s] indiquées, comme par exemple, les heures, peuv[ent] etre indiquées jusqu'en des parties plus petites, p. e. jusqu'à des minut[es] et des secondes. C'est a dire, que le premier degré de la perfection s[e] manifeste par un tour de l'equille, et les autr[es] degrez, par plusieurs tours reiterés.

§. 155.

§. 155.

On se represente chaque degré, comme s'il etoit composé de parties d'autres degrez, comme il est allegué cy dessus (§. 106.). Or la grandeur de la perfection resultant de la grandeur du degrez (§. 154.), on trouve plus de choses a observer dans une plus grande perfection que dans une plus petite. p. e. dans horloge qui montre les minutes il y a plus a observer que dans une autre qui ne montre que les heures. Pareillement dans une horloge qui outre les heures et les minutes, montre aussy les secondes, il y a plus a observer que dans une autre, qui outre les heures, ne montre que les minutes. De même dans une horloge qui marque exactement les heures, il y a plus a observer

observer que dans une autre qui ne les marqu pas si exactement; Ca au second cas, il s'y trouve tout un autre etat des parties, et de leur composi que dans le premier, par qu'il faut que tout ait s raison (§.30.). Or, comm dans le premier cas, l'eta des parties et leur compo-sition, correspond davan-tage que dans le second cas, on a aussy a indique la raison de davantag au premier cas, qu'au second, et ainsy il y a plus de choses a observer au premier cas qu'au second.

§.156.

Dans la perfection tout est ordre. car là ou il y a une perfection, tout se rapporte a une raison generale, par la quelle on peut expliquer, pour quoy une chose y est ave

l'autre

l'autre en même têms, ou pourquoy l'une est suivie de l'autre (§. 152.). Et en cela la multiplicité qui se recontre en un, se ressemble (§. 18.). A cause donc que l'ordre consiste dans la ressemblance, de la maniere dont la multiplicité se suit, ensemble, ou l'un apres l'autre (§. 132.); il s'en suit que tout est ordre dans la perfection.

Lautes ordnung /

§. 157.

La perfection peut etre reconnüe de deux manieres. La premiere, quand je decouvre dabord la raison par laquelle elle est jugée, qu'ensuite je recherche l'etat de la multiplicité, et le compare avec la raison de cette perfection. La seconde maniere est, de rechercher dabord l'etat de la multiplicité, et comparer ensemble tout ce qu'on en observe, afin d'en

/Zusammenstimmung/

d'en conclure la raison
de l'harmonie /: convena
correspondence :// §. 152. 15

§. 158.

Je vais l'eclaircir par de
exemples communs, tan
parce que dans la suite
il se presentera des
exemples plus graves, q
parce que cela est conven
a une bonne maniere
d'enseigner. p. c. Quan
je veux examiner la
perfection de la fenêtre
cela se fait de la premier
maniere. Car les premi
inventeurs des batimen
ont reconnu ou par leur
reflexions, ou par l'experi
qu'il falloit faire des
fenêtres pour eclairer
les apartements. Et dan
la suite ils ont trouvé
aussy, qu'elles pouvoien
servir a porter la vüe ho
de la maison, soit qu'on
voulut voir ce qui se passe
autour

autour de la maison ou dans la rüe, soit pour y prendre l'air, seul, ou avec une autre personne. Nous avons apris cela par une experience journaliere, depuis qu'on a mis des fenêtres aux batiments. Ainsy on trouve icy une double raison, par la quelle on doit juger, si tout, ce qui se rencontre dans la fenêtre convient ou non. Lors que j'examine donc l'état de sa figure, sa hauteur, sa largeur, sa distance du plat fond, et du plancher de la chambre, et que je le trouve tel que l'exige la double raison indiquée, la fenêtre a la perfection qui luy convient, et je la reconnois. Mais quand je dois examiner la perfection de l'oeil, cela se fait de la seconde maniere, savoir, je dé=membre l'oeil, et cherche

a

a connoitre l'état de chaq
membre, et sa connexio
avec les autres. Lor
donc que je trouve, que
tout aboutit, a ce que tou
ce qui se presente a l'oeil
se dessine distinctement
sur son fond; je reconnoi
par là la raison de la
composition de l'oeil
et en même tems sa
perfection.

§. 159.

J'ay dit en passant que l
bonne maniere d'enseign
exige, qu'on eclaircisse
les regles par des exempl
communs. Or comme
je n'avance rien, en quoy
je ne croye etre bien fond
je ne desire pas que
personne accepte rien
de moy, s'il n'y trouve
un valable fondement.
Il me sera donc permis
de rendre raison de ce
que j'ay dit. Les
exemples eclaircissent
les regles, en ce qu'ils
les rendent plus

intelligible

Richtigkeit / intelligible ; qu'ils donnent une preuve de leur exactitude, et montrent en même têms, comment dans les cas qui se presentent, ces regles doivent etre employeés. C'est pourquoy les exemples doivent etre plus connus que les regles. Et c'est ce que sont les exemples communs, que l'experience journaliere fournit, et qui nous sont connus, parce qu'ils se sont souvent presentés.

§. 160.

Zusammenstimmung / Autant de sorte de raisons qui se trouvent, par lesquelles l'harmonie peut etre jugée, autant nous trouvons de perfections. Car dans ce cas la multiplicité correspond ensemble plus d'une fois : comme dans l'exemple precedent, nous trouvons une double raison, dans laquelle convient

tout

|dir bequem aussieht|

tout ce qui peut s'observer
dans une fenêtre, savoir
d'éclairer les appartements
et de fournir la comodité
de porter la vüe au dehors
C'est pourquoy on a deux
perfections a pezer dans
la fenêtre. et comme
la commodité de porter
la vüe au dehors, peut
se partager en deux raisons
l'une qu'on peut aprendre
par là ce qui se passe
dans la rüe, l'autre pour
prêndre l'air, on pourroit
partager en deux la
dermiere perfection;
desorte que dans une
fenêtre, en tant que fenêtre
il se trouveroit une triple
perfection, de la quelle
resulte en suite toutte
sa perfection totale.

§. 161.

Il est aussy a remarquer
que quelques fois, outre
les

les raisons prises de
l'essence de l'etre, il peut
y en avoir d'autres
generales, avec lesquelles
il faut aussy, que ce,
que nous avons observé
dans un etre, convienne.
Comme dans l'exemple
de la fenêtre, c'est une
raison generale de
perfection, que le rapport
des mesures: par ou le
rapport de la largeur a
la hauteur est decidée;
qui n'etoit pas encore
assez determinée par les
autres raisons precedentes.

§. 162.

§. 162.

Puis qu'il y a plusieurs raisons, de cette perfection qui resulte, des perfections particulieres prises ensemble, il faut aussy que les perfections particulieres conviennent entre elles, car sans cela il seroit impossible, que d'elles prises ensemble, il resultat une perfection composée (§. 152.): ce qui arrive quand les raisons des perfections particulieres, ont une raison, par ou on puisse connoitre, pourquoy elles ont lieu ensemble a la fois.

Quand on veut donc cōnoitre precisement la perfection d'un etre, il faut non seulement examiner les perfections particulieres, mais considerer en même têms, comment ces perfections particulieres conviennent, et que par là il resulte d'elles une perfection composée.

(Ursachen stimmen)

§. 163.

§. 163.

Lors qu'il doit resulter une perfection composée de plusieurs perfections simples, il peut arriver que les perfections simples se contredisent. p. e. dans l'architecture la perfection generale d'une porte exige un rapport de la largeur a la hauteur, qu'on peut aisement reconnoitre, car que ce rapport ne consiste pas en de trop grands nombres La raison de la perfection propre a une porte exige une telle hauteur et largeur qu'on puisse sans empechement y faire passer ce qu'il faut Et il peut arriver icy, qu'on a besoin d'une hauteur ou d'une largeur, ou bien d'une hauteur et largeur ensemble qui ne conviendroit pas, avec les rapports, dont on auroit fait choix, sans cette necessité. Ainsy les

perfections

perfections particulieres
se contredisent: Cecy peut
arriver davantage dans les
etres composeé, dont les
differentes parties ont des
perfections differentes, de
même, lorsque dans des etres
simples il se trouve une
grande multiplicité, ou
chaque portion de la
multiplicité peut avoir sa
perfection particuliere.

§. 164.

Comme chaque perfection
a sa raison particuliere,
par laquelle elle est reconnüe
et jugeé (§. 153. 157.); chaque
perfection a aussy ses regles,
et quand les perfections
particulieres, desquelles la
perfection composeé doit
resulter, se contredisent,
alors il ÿ a contradition
entre les reglés. comme dans
l'exemple precedent de la
porte, il y a deux regles, qui
dans des cas particuliers
peuvent

wieder ein ander / laufen

peuvent se contredire. La premiere est celle-cy: il doit y avoir de la hauteur a la largeur un rapport qu'on puisse exprimer par un petit nombre. L'autre regle est: La porte doit etre si haute et si large, qu'on puisse passer librement, et qu'on y puisse faire passer ce qu'on veut faire entrer dans la maison. S'il s'agit donc p. c. de faire passer par une porte, des chariots fort chargez de foin, ou de grains; la seconde regle peut contre dire a la premiere, c. a. d. qu'elle peut exiger un autre raport de la largeur a la hauteur, que celuy, que la premiere prescrit.

§. 165.

Or, comme il n'est pas possible qu'une chose puisse etre et n'etre pas en même têms (§. 10.); Les regles

regles qui se contredisent,
ne peuvent pas avoir lieu
a la fois dans une perfection
composée, et ainsy il faut
qu'une regle cede a l'autre.
D'ou resulte l'Exception de
la regle, qui par consequent
n'est autre chose qu'un combat
entre beaucoup de regles,
dans lequel, pour ainsy dire,
l'une veut chasser l'autre
et maintenir la place. come
dans l'exemple precedent,
la regle d'un rapport /ou d'une
proportion/ convenable,
veut chasser celle, d'un
passage libre et comode,
et celle cy veut chasser l'autre.
Or, touttes deux ne pouvant
avoir lieu de cette maniere.
il faut qu'a la fin l'une cede
a l'autre: d'ou resulte l'exception
de l'une d'elles.

§. 166.

Il se forme icy une question.
savoir, quand des regles se
contredisent

Die Ausnahme /

Verhältnis /

contredisent, et qu ainsi
il faut de necessité que l'une
cede a l'autre; de ~~la~~ quelle
on doit faire l'exception,
ou comment, et de quelle
maniere, l'exception de toutes
deux a lieu. On voit aisement
que l'exception doit etre dirigée
de maniere, que la plus grande
harmonie des regles soit conservée
afin quil en resulte la plus
grande perfection qui puisse
etre conservée dans le combat
des regles. Car comme on
ne s'en eloigne que par
necessité /§.165./; on doit s'en
eloigner la moins qu'il est
possible.

/abweichung/

§.167.

Dans les cas particuliers on
connoit plus aisement, quelle
regle peut souffrir une exception
par ce qu'on peut juger
aisement, quelle regle est
plus necessaire que l'autre.
p. e. Quand le possesseur d'un
batiment

batiment regarde plus a la magnificense, qu'à la comodité du passage; alors dans nôtre exemple, la regle d'une juste rapport, ou d'une juste proportion l'emporte sur celle de la comodité du passage. Mais s'il importe d'avantage au possesseur, qu'ayant une grande abondance de grains, ou parce que les champs sont eloignez, il puisse faire charger beaucoup les chariots, et qu'ainsy la porte soit assez haute pour les faire passer, qu'il regarde par consequent plus a cette circonstance, qu'à la beauté du batiment. La regle de la commodité du passage l'emporte, et il faut que celle des proportions cede: puisque dans un batiment il faut qu'à la fin tout corresponde au but du possesseur. D'où on voit que dans les cas particuliers, la raison de l'exception s'aperçoit aisement.

§. 168.

§. 168.

Les regles resultant de la raison dune perfection (§. 1[…] ce qui est plus conforme aux regles est aussy plus parfa[…] ainsy la quantite de regle[s] qui touttes correspondent[…] sont les degrez de la perfect[ion] et des degrez il resulte un[e] grandeur (§. 106.) p. e. plu[s] on a execute de regles, convenant au but de la porte et au but general de tout le batiment, c. a. [d.] qui y ont leur raison, plu[s] il y a de perfection dan[s] cette porte.

§. 169.

Puisque les regles produisen[t] la perfection (§. 168.); il fa[ut] que les exceptions des regle[s] produisent une imperfectio[n] et la raison de l'exceptio[n] est la source de l'imperfectio[n] afin de nous en tenir a nôtre exemple, il est cla[ir] qu'une porte cochere trop grande est une imperfection dans

dans le batiment, parce qu'elle est contraire a la simetrie, qui doit etre observée non seulement dans les batiments, mais dans tous les etres corporels composés de parties de differente espece. La raison de la comodité du passage est donc a l'egard de cette porte, la source de son imperfection.

§. 170.

Comme les perfections simples se contredisent quelques fois (§. 163.) et que par là, l'exception devient necessaire, il peut se trouver dans une perfection composée, une chose, qui considerée seule, seroit comptée au rang des imperfections (§. 169.). Mais comme la perfection composée ne sçauroit subsister sans cette exception (§. 165.); on doit regarder cette imperfection, comme n'en etant pas une; et en ce cas, la même chose

qui

qui est une imperfection
dans la partie, convien
a la perfection dans le tou
p. c. Si on fait un batimen
d'Oeconomie, et non de magnif
ence, on ne peut pas comp
pour imperfection, que la
porte soit faite contre la
simetrie, pourvu qu'on puis
prouver, que d'une autre
maniere, et en observant
mieux la simetrie, on n'eû
pas si bien rempli le but
du possesseur.

§. 171.

Lors qu'il arrive donc que
le nombre de la multiplicité
qui doit etre en harmonie
est fort grand, il est difficil
de juger de la perfection
du tout. Et c'est la raiso
pourquoy la plupart de ceux
qui veullent juger de la
perfection des etres naturel
se trompent. Il leur
arrive bien la même chose
dans les ouvrages de l'art
Mais si ce nombre est plu
grand

grand, que ce que nous pouvons penser; il n'est point du tout en nôtre pouvoir de juger de la perfection du tout: Ce que je prouveray dans la suite lors qu'il s'agira du monde.

§. 172.

Une perfection peut etre plus grande qu'une autre (§. 154.), et dans les perfections composées on peut de plus d'une maniere, s'ecarter des perfections simples (§. 165. 166.): donc il peut y avoir entre les etres d'une même espece, une tres grande difference. Car p. e. Il se peut batir sur une place differents batiments, dont la raison principale, c.a.d. le but du possesseur, par rapport a tout le batiment en generale, demeure le même. Mais la difference resulte des differents degrez de la perfection, qui se rencontre dans tout le batiments. Il se presente dans le tout, toutte sorte

de

de choses, qui se laissent determiner de differente maniere. Chaque maniere dont elles sont determinées ne convient pourtant pas avec le reste, et ne produit pas, par consequent, egalement de perfections. Comme dans un batiment, on peut faire des portes et des fenêtres de differentes sortes: mais chaque sorte ne convient pas egalement aux autres parties du batiment, et ne repond pas si bien au but principal du possesseur.

§. 173.

On voit en même têms par là, d'ou resultent les degrés des perfections composées savoir, 1. des degrez des perfections simples, qui se trouvent dans ses parties 2. de l'espece de l'exception qu'il faut faire dans la composition.

§. 174.

Lorsqu'on veut donc conoitre le degré

le degrez de la perfection, il faut, 1. prendre conoissance des perfections simples (§. 157.) et 2. deduire les regles de leurs raisons (§. 164.). Ensuite il faut 3. comparer ces regles, et juger par là de l'espece de l'exception (§. 165.). Enfin il faut 4. examiner de quelles regles il s'agit de faire l'exception (§. 166.). De cette maniere on conoitra si dans le cas dont il s'agit, on rencontre le plus grand degré de perfection, ou non. L'exemple d'un batiment eclairciroit ceçy de reste; mais comme il s'y presente autant de regles, qu'il y en a dans toutte l'architecture il faudroit ecrire un volume entier pour deduire en detail l'execution de la perfection d'un batiment, elevé dans une place donnée, et suivant le but d'un possesseur. On voit de là combien cela

demande

demande, quand les etres de la perfection desquels on doit juger, contiennent une grande multiplicité, et combien cela exige de reflex

§. 175.

Puisque, moyennant les differents degrez de la perfec il peut y avoir une grande difference, entre les etres d'une même espece (§. 172.), il est clair, que, lors qu'un etre d'une certaine espece a un certain degré de perfec il pouvoit aussy tres bien en avoir un autre. Un degré de perfection est aussy possible que l'autre, puisque l'un contredit aussy peu que l'autre, a l'essence de l'etre (§. 12.). Si donc la chose pouvoit etre autrement qu'elle n'est; ce qui luy est opposé ne contient rien de contradictoire (§. 11.), et ainsy elle n'est pas necessairement (§. 36.). Or, comme on a coutume

Zufällig /

coutume d'appeller accidentel, ce qui n'est pas necessairement; il est clair, qu'une chose accidentelle est celle, dont, ce, qui luy est opposé, peut aussy etre, ou dont ce, qui luy est opposé n'est pas contradictoire. p.e. Les fenêtres d'un batiment auront tel degré de perfection qu'on voudra; il demeurera toujours possible, qu'elles auroient aussy pu avoir un autre degré, puis que d'autres degrez sont aussy possibles, que le degré qu'elles ont. Et ainsy ces fenêtres ne sont pas necessairement telles qu'elles sont; mais leur etat resultant du degré de perfection, est une chose accidentelle.

§. 176.

L'essence des etres etant necessairement (§. 38.); il faut que tout ce qui est fondé uniquement dans

l'essence

l'essence d'un etre, soit necessairement. Car ce q[ui] a sa raison dans un aut[re] subsiste aussy long tems que sa raison subsiste, [et] ne peut pas etre varié, ta[nt] que sa raison n'est pas var[iée]. Or, l'essence des etres es[t] invariable (§.42.). Il fau[t] donc que ce qui est uniquem[ent] fondé dans l'essence d'un etre soit invariable. [Or] cela etant ainsy, et ne pouvant etre autremen[t] ce qui est fondé dans l'essen[ce] de l'etre contredit a ce qu[i] luy est opposé (§.11.), don[c] il est necessairement (§.36.) D'ou il est evident que l'Essence des etres est la source de ce qui est necessairement.

(des Nothwendigen)

§. 177.

Puis que ce qui est necessair[e] ne peut pas etre autremen[t] (§.41.); tous les etres qui on[t] une meme essence, ont cel[a] de commun

de commun (§. 176.). Et jusque là ils se nomment des etres d'une même espece. D'où il est evident, que la ressemblance des etres est la raison des especes des etres (§. 18.29.). p.c. Ce qui est necessaire dans une fenêtre, c'est l'ouverture dans le mur ou dans la parroy, pour eclairer le batiment au dedans, et dans la plupart, pour la commodité de porter la vüe au dehors. Ainsy toutte les fenêtres ont cela de comun, et puis qu'une fenêtre peut etre, parce qu'on peut faire dans une muraille, ou paroy, une ouverture qui y convient, il s'ensuit, qu'en cela consiste l'essence d'une fenêtre (§. 35.).

§. 178.

Mais dans ce qui peut etre de plus d'une maniere, les etres d'une même espece

espece peuvent etre disting
entre eux. Or tout ce q
est uniquement fondé da
l'essence, etant necessairem
(§. 176.); ce cy ne peut etre
fondé dans l'essence uniquem
et doit avoir sa raison, pa
dans l'essence (§. 32. 33.)
partie en autre chosse (§.
C'est a dire, ce qui peut e
d'une maniere differente
n'est pas determiné pa
l'essence d'un etre:
cependant pour qu'un
etre ne soit pas imparf
il doit etre determiné
(Zusammen stimmen) d'une façon qui convienn
avec l'essence (§. 152.) pa
que c'est d'elle qu'on tire
la raison de la perfectio
Je m'en tiens a l'exempl
de la fenêtre, parce qu'il e
commode pour expliquer
choses qui sont d'ailleur
tres difficiles (§. 159.). D
là, qu'une fenêtre doi
etre

etre un trou pour eclairer une chambre, ou pour porter la vüe au dehors, il ne s'ensuit pas, que sa figure, sa largeur, sa hauteur, la proportion entre ces deux dimensions, sa distance par raport aux cotez et autres circonstances semblables, soyent necessairement. Car quand je veux determiner la figure, il ne s'agit pas seulement, de la commodité de porter la vüe au dehors, ni que la chambre soit eclairée, ni de l'essence de la fenêtre; mais on regarde aussy aux proprietez des figures, a la solidité du mur, a la beauté du batiment, et ainsy de suite. Il en est de même des autres etres que l'essence n'a pas determinées.

§.179.

On comprend apresent, d'ou vient, que des etres, qui ont une même essence, peuvent

(13.)

peuvent etre distingés en plusieurs especes, et même quelques uns de cette espece encore en d'autres especes c. a. d. que de choses, qu l'essence laisse indeterminé quelques unes peuvent etre determinées de la même maniere et les aut d'une maniere differente. Or, ce, qui est determiné de la même maniere, doñant de la ressemblance aux etre (§. 18.), mais la ressemblance comme la seule raison de l'espece des etres: (designan l'espece particuliere. on trouve autant d'especes particulieres, qu'il se peu trouver de ressemblances pendant qu'il reste encore des dissemblances. Je les appelle exprés des espec particulieres, afin de les distinguer de l'autre espece des etres, qui resulte de la ressemblance de l'essence (§.

(besondere Arten)

p. e. Gen

p. e. Quand dans une fenêtre la figure est determinée; qu'elle doit etre quatrée, et que le reste demeure encore different: on a une espece particuliere de fenetres quarrées, mais parmi lesquelles on trouve encore une grande difference, en les considérant, ou simplement comme des fenetres, ou come etant des parties du batiment, et en connexion avec le reste.

§. 180.

Einzelnes Dinges/

On comprend encore ce qui fait un etre individu. Car dans les etres individus, tout ce qui y est different, et ce qu'on peut y remarquer, est determiné d'une certaine maniere, soit qu'on considere ces differences en elles mêmes, soit qu'on les considere en même tems quand aux rapports qu'elles ont avec les autres etres avec lesquels elles

sont

sont en même têms, qu'e[...]
suivent, ou dont elles so[...]
suivies. Mais comm[...]
j'en ay traitté deja dans [...]
Logique, il seroit innutil[...]
d'en dire icy davantage.
Cependant par l'exemple
de la fenêtre, ou de quelque
autre, chacun eclaircira
luy meme cette raison de[...]
etres individus, qu'on app[...]
autrefois, des Principes indivi[...]

| Dictfil |

Il est difficile de donner [...]
exemples pour les etres
naturels, parce qu'il se
rencontre en eux une infini[...]
de parties, qui touttes son[...]
determinées d'une mani[...]
particulière (§. 84. 85.). [...]
qui fait voir la raison, p[...]
quoy on ne peut pas entiere[...]
comprendre les etres individu[...]
dans la nature, quand o[...]
regarde seulement d'abo[...]
a ce qu'ils ont d'essentie[...]
c'est a dire, ce qu'ils contien[...]
de possible (§. 35.).

§. 181.

§ 181.

(Geschlechter) Enfin chacun comprendra aussy, d'ou les Genres tirent leur origine, dans lesquels on range des etres de differente espece. Car les etres d'une même espece, ayant une même essence (§. 177.), et par consequent les etres de differente espece, devant avoir une essence differente; les etres, de differente espece en tant qu'on les considere comme tels, ne peuvent convenir en rien, que dans ce qui apartient a leur etre. Ainsy la ressemblance entre plusieurs essences differentes (§. 18.), ou ce qui dans differentes essences se ressemble, est la raison des genres. p. e. Des fenêtres et des portes conviennent en cela, qu'elles sont des ouvertures dans le mur, ou, dans la paroy, et jusque la, on peut les mettre dans un même genre.

Il s'ensuit, que de même
que les especes des etre
consistent dans une ressem
blance des etres individ
(§. 177. 179. 180.); les genres
sont autre chose que de
ressemblances de different
especes.

§. 182.

Les especes des etres, et les
genres, marquent donc, ju
qu'ou les etres se ressembl
et jusqu'ou ils peuvent e
estimés equivalents, de fa
qu'on en puisse mettre
a la place d'un autre et q
en resulte la même chos
encore, qu'on avoit desir
qui en resultat (§. 17. 18.). p
L'eau et le vif-argent se
ressemblent en ce, que l'u
et l'autre est pezant et flu
et jusque là, ils apartienn
a un même genre. S'i
resulte donc un effet de l'e
en tant qu'elle est pezant
et fluide, il faut que le
même

même effet puisse resulter du vif-argent. Quand on fait attention a cela, on peut, par un petit nombre d'experiences, parvenir, a beaucoup de connoissances, dans la Nature, et faire beaucoup d'aplications des connoissances acquises: Car c'est en cela qu'est toutte la raison des conclusions, c. a. d. pourquoy elles sont possibles.

§. 183.

Puisque la difference, tant des genres, que des differentes especes, et des etres individus, consiste en ce que, ce qui est variable, se laisse determiner de differente maniere, et ceci n'etant rien autre chose, qu'une limitation de ce qui etoit illimité. il s'ensuit, que toutte la difference des genres, especes, et individus, consiste, dans la differente limitation de ce qu'il se trouve

trouve en eux de substan
ou de subsistant par soy
même. p. e. dans une
fenêtre, ce qui subsiste
par soy même, c'est le m
ou la paroÿ, dans laquelle
se fait l'ouverture, et le bo
ou la piere dont on enchas
l'ouverture. Ce qu'il y a de
variable, c'est la figure, la
largeur, la hauteur, le rapp
de ces deux l'une a l'autr
ou la proportion. Mai
la figure, la grandeur de
la largeur et hauteur, e
les proportions qui en
resultent, ne sont que de
limites de l'étendüe (§. 54. 61.)

§. 184.

Il pourroit en cet endroit
naitre un doute: Car
lors que dans nôtre exemp
de la fenêtre, nous considero
que nous les laissons
rarement ouverts, qu'au
contraire, nous la couvron
d'une matiere, par laquel
la

la lumiere peut passer, et
qui n'empeche pas, qu'on
ne porte la vüe au dehors.
et cette matiere pouvant
etre de plus d'une espece,
quoyque pour l'ordinaire
nous nous servions pour
cela du verre: il semble
que la difference doit etre
cherchée non seulement,
dans les differentes limita=
tions, mais aussy dans les
substances, ou ce qui
subsiste par soy même.

§. 185.

Ce doute a sans doute de
l'apparence, tant qu'on ne
sçait pas, ce que c'est que
la matiere, et d'ou resulte
sa difference. Il est vray
que je n'ay pas encore
expliqué, ce qu'elle est, et
cela se fera plus
convenablement dans un
autre endroit plus bas:
En attendant, par les
raisons,

raisons, qu'on a deja etab
on est suffisament en et
de lever ce doute. Car
est incontestable, que l
matiere est du nombre
des etres composés, come
ayant a la fois plusieurs
parties, differentes entre
elles (§.51.). Et l'essence
de chaque etre composé
et par consequent de la
matiere, consiste dans la
maniere de sa compositio
(§.59.), donc sa difference
ne peut etre cherchée en
autre chose. Car quoy
que les etres simples, qui
se trouvent dans la composit
puissent etre differentes; il
est certain pourtant que
nous ne parvenons point
jusqu'a cette difference, lo
que nous jugeons de la
matiere, et qu'ainsy c'est
la même chose, que si cette
difference n'y etoit pas.
c. a. d. la difference de la
matiere

matiere se feroit voir a nous la même quand même le simple n'auroit point de difference: ce qui sera prouvé plus fondamentalement en son lieu. Mais comme de l'espece de la composition il ne resulte que des figures (§. 54.) et des grandeurs mesurées (§. 61.); ainsy la difference demeure icy dans la seule limitation des substances, ou des etres qui subsistent par eux mêmes.

§186.

Mais on juge aisement, que ces limitations, dans lesquelles on doit chercher la difference des especes des etres, et leur genre, sont durables, c.a.d. ne se laissent pas d'abord varier, car sans cela il faudroit qu'un etre changeat continuellement d'espece, ce que nous savons par experience, n'arriver point. D'ou il est evident que

(font Dauret.)

que l'espece de l'être n'e
point variée, tant que ce
maniere de limitation d
mais que son espece cess
dès que cette limitation ce
p. e. La difference d'une bo
a un dez de bois consiste
dans la figure. Mais la
figure est une chose qui
peut demeurer dans le
bois, tant que le bois dur
au lieu que, quand on chau
ou mouille une boule de
bois, elle peut se refroidir
et se seicher, sans que la
matiere du bois cesse d'et
la même. Ainsy ni la
chaleur ni le froid; ni
l'humidité, ni la seicheres
ne peuvent etre receus
pour marquer les espec
des etres faites de bois.

§. 187.

Mais comme de ces
limitations il resulte
differents degrez de s
perfections et des imperfecti
moyenant

moyennant la raison, et les regles qui en derivent pourquoy ils sont ainsy determinés (§. 154. 169.); ainsy chaque genre, chaque espece, et même chaque etre individu a quelques degrez constants de perfection et d'imperfection, qui ne se laissent point varier, tant que cet être demeure du même genre, ou de la même espece, ou tant qu'il reste le même être. On peut appeller cela des perfections ou imperfections essentielles, parce qu'elles sont dans un être tant que dure son essence. Aussy appartiennent elles reellement a l'essence des êtres individus, qui sont comptez d'une même espece, et d'un même genre.

Wesentliche Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten

§. 188.

Quand il se trouve dans deux êtres, une chose, de laquelle

6.)

(sich auf einander beziehende Dinge)

laquelle un de ces êtres a
raison dans l'autre, al
ces êtres se rapportent
a l'autre, c'est pourquoy
on les appelle des Etres
rapportant l'un a l'aut
p.e. Quand je deman
pourquoy Caïn est ven
dans le monde, la repon
est, parce qu'Adam l'a
engendré. Ainsy Caïn
a la raison de son
existence dans Adam
(§.29.). De cette façon
Caïn, a l'égard de son
Existence, se raporte a
Adam, et en cette considerati
on appelle Adam, Pere, e
Caïn, fils. De même
Magistrat, et Sujets, son
êtres qui se raportent l'u
a l'autre. Car on
trouve dans le Magistrat
le droit et le pouvoir, du
commendement, et dans
les sujets le devoir de

l'obeissance

l'obeissance. Quand on demande pourquoy le Magistrat a droit et pouvoir de commender, il en faut chercher la raison dans les sujets, savoir, que les sujets luy ont remis le soin du salut et de la sureté publique et generale, qui ne peut subsister sans un droit et pouvoir de comender. Si d'un autre côté je demande, pourquoy les sujets sont obligez d'obeir, on en trouve la raison dans le Magistrat, savoir, parce qu'il a le droit et le pouvoir de commender, qui ne peut subsister, si les sujets ne sont pas obligez d'obeir. D'où on voit, que des etres se rapportent l'un a l'autre, quand de quelque chose, ils ont la raison hors d'eux, dans quelque autre.

§. 189.

§. 189.

Quand on veut donc con-
des etres qui se rapport
l'une a l'autre, il fau
porter la vüe sur la rai
que l'un à dans l'autr
p. e. Quand on veut sa
ce que c'est qu'un Pere,
il faut prendre garde a
generation, comme eto
la raison pourquoy un
personne est appellé
Pere, et une autre person
fils. De même quand o
veut examiner ce qu
c'est que Magistrat et
sujets, il faut prendre
garde a la commission
du soin du salut et de
la sureté publique, et a
droit et pouvoir de
comender, qui en result

§. 190.

Il y a sans doute enco
bien des choses qui
pourroient se dire des
êtres en general

Mai

Mais comme on le pourra faire plus convenablement dans la suite, je placeray chacune de ces choses dans le lieu où l'on pourra le mieux la comprendre.

Chapitre III.

De l'ame en general, c. a. d. de ce qu'on en aperçoit.

§. 191.

Chapitre III.

De l'ame en general, c. a. d. De ce qu'on en apercoit.

§. 191.

Dessein. Je ne pretends pas encore montrer icy ce que c'est que l'ame, et comment les changement arrivent en Elle: Mais mon but est de rapporter simplement, ce que nous en apercevons par l'experience journaliere, et je ne raporteray rien, que ce que chacun peut connoitre, quand il s'observe. Cela nous servira de raison pour en déduire d'autres choses, que chacun ne peut pas dabord voir de soy même. C'est a dire, nous voulons nous former des notions distinctes, des choses que nous apercevons de l'âme, et noter chemin faisant, quelques veritez importantes, qui

qui en peuvent tirer le[s]
preuves. Et ces verit[és]
qui sont confirmées par
experiences infaillibles,
la raison, des regles, qui
dirigent les forces de l'am[e]
aussybien dans l'intellig[ence]
que dans le vouloir, et le
non vouloir, et par conseq[uent]
de la Logique, de la Mor[ale]
et de la Politique.

~~[illegible]~~

§. 192.

ce qu'on entend icy par l'ame.

Mais afin qu'on sach[e]
pourtant ce qu'il s'ag[it]
d'observer, il est a note[r]
que par l'ame, j'entends [ce]
être, qui a une notion de
soy, et d'autres choses hor[s]
de luy ~~[illegible]~~, en tant que nous av[ons]
une notion de nous et d'au[tres]
choses comme hors de nou[s].

§. 193.

avis contre le mes entendu.

A Dieu ne plaise pourtant, qu'on ~~[illegible]~~ s'imagine, que je
cherche l'essence de l'am[e]

dan[s]

dans ce, que nous avons une notions de nous et d'autres choses comme etant hors de nous, et que je voulusse soutenir avec les Cartesiens, qu'il ne peut rien y avoir dans l'âme, dont elle n'ait une notion: car on verra le contraire dans la suite.

Dessen wir uns von uns bewußt sind.

Je ne sçaurois parler icy, que de ce que nous connoissons de nous, puisque j'ay dessein de rapporter, ce que nous apercevons de nous, et que nous ne pouvons apercevoir rien de plus, que ce dont nous avons une notion. Car s'il se rencontre plus en nous, que ce, dont nous avons une notion, il nous le faudra trouver par des conclusions, tirées, de ce dont nous avons une notion, puisque nous n'en avons point d'autre raison.

C'est

c'est a dire, que ce que je veux attribuer a l'âme au delà de ce que nous en apercevons, il faut que je le fasse, a cause de ce que j'ay remarqué et noté d'Elle par l'éxperience. (§. 30.)

§. 194.

Quand c'est que nous pensons, et quand nous ne pensons pas.

J'ay deja dit plus haut (§. 45.) quelle est la premiére chose que nous apercevons de nôtre âme quand nous faisons attention, savoir que nous avons une notion de beaucoup de choses comme hors de nous. Lorsque cela arrive nous disons, que nous pensons, et apellons ainsy, Pensées, les changements de l'âme dont elle a une notion. Au lieu que quand nous n'avons aucune notion de rien, p.e. en dormant, ou même quelque fois en veillant, (: come on se l'imagine:) nous avons coutume de dire, que nous ne pensons pas.

§. 195.

§. 195.

par ou nous connoissons les pensées.

Ainsy, d'avoir une notion, c'est la marque, par ou nous connoissons, que nous pensons. desorte que suivant la maniere de parler, ce que nous appellons, avoir une notion, est inseparable de la pensée. Et il n'y a aucune raison pourquoy nous devrions nous eloigner de cette maniere de parler. Cependant, il faut prendre garde, de ne pas poser pour cela, que l'âme ne peut pas avoir d'autres effets, que des pensées.

§. 196.

Difference des pensées.

Mais nous trouvons une difference dans les pensées, quand nous pensons de choses hors de nous et en nous, savoir precisement la même, que j'ay indiquée dans ma logique, en parlant des conceptions, Et quoy que je pourrois m'y rapporter, je crois qu'il ne

sera

sera pas innutile de repeter icy brievement [illegible] difference, parce qu'il ÿ [illegible] occasion d'y ajouter plusie[urs] choses.

§. 197.

D'ou nous connoissons ce qui est en nous.

Mais parce que j'ay dit, q[ue] cette difference a lieu, quan[d] nous pensons a des choses, soit hors de nous, soit en n[ous] il est besoin, que j'expliqu[e] avant toutte chose, d'ou no[us] reconnoissons qu'il y a quelq[ue] chose en nous: Car, on a deja vu plushaut (§. 45.) d'o[u] nous reconnoissons, qu'il ÿ [a] quelque chose hors de nous [a] savoir, en ce que nous avon[s] une notion de plusieurs êtr[es] p. e. lors que nous voyon[s] des batiments, ou des person[nes] nous reconnoissons moÿenan[t] la raison de la contradiction (§. 10.), que moy, qui ay une notion de quelque être, je ne suis pas cet etre, dont j'a[y] une

une notion. Et ainsy, je le reconnois comme different de moy (§. 17.). Mais comme en moy, je ne trouve rien de plus, que d'avoir une notion, i. a. d. ma pensée (§. 194.) je n'attribuë rien a moy, que la pensée, desorte que ce qui apartient a la pensée, je le regarde, comme en moy. C'est pourquoy les Cartesiens ont estimé, que d'avoir des notions, c'etoit toutte l'essence de l'ame, et qu'il ne se pouvoit rien passer en elle, dont nous n'eussions une notion. Nous voyons ce qui est en nous, quand nous trouvons, que c'est precisement ce, par ou nous reconnoissons, de même que nous avons coutume de mettre en general dans un etre, ce, par ou nous le reconnoissons. p. e. Par la figure nous reconnoissons la

la boule: Mais nous me[...]
aussy la figure dans la bou[...]
ainsy quand je dis, que quel[...]
chose est dans un être, cela
ne signifie en general aut[...]
chose, sinon, que par là je
reconnois l'être, et le
distingue d'autres etres.

§. 198.

Ce que c'est que pensées claires.

Plusieurs pensées sont d'un[...] nature, que nous savon[...] tres bien ce que nous pens[...] et pouvons en faire la differen[...] Alors nous disons: elles so[...] claires. p. e. Je vois apres[...] des batiments, des homm[...] et d'autres êtres. J'ay [...] notion de ce que je vois et je puis reconnoitre et distinguer chacune de ce[...] choses. C'est pourquoy je [...] que mes pensées presentes sont claires.

§. 199.

Ce que c'est que pensées obscures.

Au contraire, quand no[...] mêmes ne savons ce que[...]
nou[...]

Dunckle /

nous devons juger de ce que nous pensons: nos pensées sont obscures. p. e. Je vois loin dans les champs quelque chose de blanc, et ne sçay ce que j'en dois juger, parce que je n'en sçauroit distinguer les parties: alors la pensée que j'en ay est obscure.

§. 200.

Ce qui a donné lieu a cette denomination.

Klares gesicht /

Dunckles gesicht /

La denomination est prise de la vüe. Car nous nomons une vüe claire, quand nous pouvons bien distinguer, ce que nous voyons. et une vüe obscure quand nous ne pouvons plus bien distinguer, ce que nous voÿons. Or comme en voyant, nous avons une notion de ce que nous voyons, qu'ainsy nous pensons a ce que nous voÿons (§. 194.), et que même par la nature de nos pensées,

nous jugeons dela differen
de la vüe. [car de distingu
ce que nous voyons, apartie
a la pensée:] il a tres bie
pu arriver, que nous nou
servions des même manier
de parler, lors qu'il s'agi
de la vüe, et lors qu'il s'agi
de la pensée. C'est pourqu
j'ay donné des exemples q
ont de la connexion avec
pensée. Cependant,
comme cette differense se
trouve dans touttes les espe
de pensées, qui seront expliq
separement dans la suite,
l'occasion de la denominati
ne sçauroit mettre des Limi
a la signification du mot
desorte que cela n'a plus
de rapport au delà. Ma
nous verrons dans la suite, q
on a pris encore d'autres mani
de parler de la vüe, pour
exprimer la nature des pensées.

§. 20

D'ou resulte la clarté.
(Klarheit.)
(Dunkelheit.)

§. 201.

Ainsy la clarté, resulte de l'observation de la – differense dans la multiplicité: et l'obscurité, du manque de cette observation.

Coment les choses devienent plus claires.

§. 202.

D'ou vient, que nous trouvons un etre plus clair, a mesure que nous distinguons sa – difference d'autres etres: et d'autant plus obscur, que nous pouvons moins distinguer cette difference. Cecy se rencontre aussy bien dans les siences, que dans les actions de la vie. p. e: Plus nous reconnoissons de circonstances par les – quelles la sobrieté est distinguée d'autres vertus, plus la connoissance que nous avons de la sobrieté nous devient claire, au lieu qu'elle nous demeure d'autant plus

plus obscure, que nou[s]
connoissons moins ce q[ui]
luy convient.

§. 203.

Ce que c'est que la lumiere de l'âme.

(Licht oder Helle)

Quand nos pensées son[t]
claires nous disons qu'il f[ait]
jour, ou qu'il y a de la lumi[ere]
dans nôtre ame. Mais
même que nous appellon[s]
d'ailleurs dans le mond[e]
Lumiere, ce qui rend visi[bles]
les corps qui nous environ[nent]
c. a. d. que nous puission[s]
les voir, et les distinguer
par leurs differences; d[e]
même nous appellons
Lumiere, dans nôtre âm[e]
ce qui fait que nos pense[es]
sont claires, et que par le[urs]
differences nous pouvon[s]
les distinguer, c. a. d. c[e]
qui nous rend surs de le[urs]
differences. Mais il n'e[st]
pas encore têms icy de
rechercher en quoy consist[e]
cette Lumiere.

§. 204

Quand il y a lumiere, et quand il y a tenebre dans l'âme.

§. 204.

Ainsy nous comprenons la signification de ces manieres de parler quand on dit: il comence a faire jour en nous, ou bien, tout est tenebre en moij, et autres semblables. C'est a dire, nous disons, qu'il comence a faire jour, quand nous apercevons dans un être quelque chose, par ou nous le pouvons distinguer d'autres êtres, et que nous sommes entierement assurez de cette difference. Au lieu que quand je ne puis rien distinguer, je dis: qu'il fait encore nuit en moÿ, que tout y est tenebre. Mais plus la certitude de ce que je distingue augmente, plus le jour augmente, ou plus la Lumiere devient grande. L'experience prouve, que ces manieres de parler, ne scauroient etre prises dans un autre sens.

Coment on peut dire aux autres que la Lumiere augmente.

Mais il faut observer a egard, la même chose a quelle on doit prendre garde par rapport aux mots, et aux manieres de parler en general, sav que lorsque dans des ca particuliers on dit: qu la Lumiere augmente e nous. et qu'on veut expliquer cela a un au il faut alors nommer, qu'on aprend a present a distinguer, & qu'on ne pouvoit distinguer auparavant p. e. Quelqu'un enten dire beaucoup de bien d vertu. mais on ne luy a pas dit encore, en quoy vertu est distinguée d autres êtres, et par ou o peut la reconnoitre. alo il fait entierement nu dans nôtre âme, quan nous pensons a la vertu Mais aussitôt qu'on no explique ce que c'est, c. a.

qu'on

qu'on nous indique quelque marques, par lesquelles nous la distinguons d'autres êtres, alors il comence a y faire jour. Lors donc, que je veux dire a quelqu'un, qu'il fait plus jour en moy qu'auparavant, il faut que je luy dise en termes comuns, ou par un exemple particulier de la vertu, ce que j'observe a present par raport a la vertu, et comment je la distingue d'autres êtres. Je dis expres, ou en termes communs, ou par un exemple particulier: car nous verrons bientôt, que tout le monde ne peut pas raconter regulierement, ce qu'il remarque dans un être, et par ou il le distingue d'autres êtres.

§. 206.

Quand les pensées sont ~~distinctes~~ nettes.

(Deütlich)

§. 206.

Il arrive quelques fo
que nous determinons
difference de ce que nou
pensons, et qu'ainsy n
sommes en etat de le di
a d'autres. alors nos pe
sont ~~distinctes~~ nettes. p.e. quan
je pense a un triangle e
a un quarré, je puis
determiner la differenc
d'un triangle et d'un quar
et lors qu'ôme demande
par ou je distinge ces
figures entre elles, et com
je les distingue töttes de
de touttes les autres figur
je suis en etat de dire cett
difference. savoir; qu'i
s'agit icy du nombre des
cotez; Dans le triangl
il y a trois lignes, dans l
quarré il y en a quattre q
en font le circuit. Et d
là je reconnois que la pens
du triangle est differente
celle du quarré (§.17.). Ain
les

les pensées du triangle et du quarré, sont nettes. De même, quand je pense a deux mots ecrits, je les distingue par les lettres dont ils sont composés, et je puis dire cette difference quand on me la demande. Ainsy mes pensées de ces mots, sont nettes.

D'on vient la Netteté.

§. 207.

Il est a remarquer, que nos pensées contiennent toujours plusieurs choses. Lors donc, que nous pensons a un être, et que nos pensées sont claires par rapport aux parties de cet être, ou la multiplicité qui se rencontre en luy; il resulte de cette clarté une Netteté. Dés, que nous avons des pensées claires des parties, de maniere que nous les puissions distinguer, encore que nous ne puissions pas precisement

/Mannigfaltigkeit/

/Deütlichkeit/

determiner

determiner cette differen[ce]
nous avons une pensée [claire]
du tout. p. e. Quand j'ay
une pensée nette d'un
triangle, cette netteté vie[nt]
de ce que je connois clair[e]
ment les cotez qui en fo[rment]
la circonference, et qu'ain[si]
je les puis compter, enco[re]
que je ne puisse determine[r]
la difference qu'il y a entr[e]
ces cotez, ni celle qu'il y a
entre eux et d'autres ligne[s].

§. 208.

Degrez de la netteté.

La netteté devient donc touj[ours]
plus grande, plus nous
decouvrons de parties dan[s]
les parties, ou de multipl[icité]
dans une partie. Et ain[si]
la netteté devient plus gr[ande]
quand nous aquerons
plus de degrez de clarté
p. e. Quand dans un
triangle, je distingue le
nombre

nombre des cotez, j'ay un degré de la netteté, encore que de l'espece des ~~lingu~~ lignes qui composent ces cotez, je n'aye qu'une conception claire. Si je reconnois clairement, par ou l'espece de ces lignes est differente d'autres lignes, et qu'ainsy je puisse determiner cette difference, j'ay le second degré de la netteté. Et c'est ainsy qu'nous pouvons dire, qu'il existe en nous une plus grande Lumiere, quand nous arrivons a des pensées nettes /§. 203./.

§. 209.

Profondeur des pensées. et ce que c'est que profonde penetration.

Mais parce que la netteté augmente par des degrez, les pensées obtiennent par là une profondeur, ainsy on entend ce que c'est que, profonde penetration, et ce que cela signifie, quand on attribüe a quelqu'un

/ Einsicht /

un

52.

(Zirst einfügt)

un une penetration profon[de]
savoir, celuy là à une
penetration profonde, qu[i]
dans ses pensées, attein[t]
un degré de netteté fort
eloigné.

§. 210.

ulterieure explication.

Nous pouvons mieux no[us]
representer ceey, quand
nous examinons les degr[és]
de la netteté. Car, quan[d]
nous pouvons determine[r]
la difference de ce que no[us]
pensons, nous avons le
premiere degré de nettete[,]
ce que nous determinon[s]
pour etre la difference[,]
a quelque chose en soy
par ou il est reconnu e[t]
distingué d'autres chose[s.]
si nous pouvons donc en[core]
determiner cette differen[ce]
nous avons le second deg[ré]
de netteté, et ainsy de su[ite]
jusqu'à ce que nous n'ay[ons]
plus

plus que des pensées claires
de la difference. Il s'ensuit
que plus on est descendu
dans cet examen des degrez,
plus la penetration a eté
profonde. L'Exemple
precedent (§. 208.) est propre
a eclaircir la chose: Cependant pour plus de netteté
j'y en ajouteray un autre.
Quand je dis: La sobrieté
est une vertu d'user de telle
viande, et de telle boisson,
et d'une quantité de l'une
et de l'autre convenable
a la santé, alors je
determine la difference
qu'il y a de cette vertu a
d'autres, et j'ay par consequent
le premier degré de netteté.
Si je puis de plus dire,
ce que c'est que la vertu,
et ce que c'est que des
aliments sains, avec leur
quantité convenable a la
santé, et que je determine
par

par ou on peut coñoitr ces choses; j'ay le second degré de netteté, et ainsy de suite.

§. 211.

Différence des degrez de clarté et de netteté.

On voit par là que la cla descend toujours d'un degr plus bas que la nettete Le premier degre de la clar n'a point de netteté (§. 198. 20 avec le second degré de la clarté commence le premi degré de la nettete (§. 207.) et ainsy de suite.

§. 212.

Pensées nettes.

Comme nous pensons beaucoup de choses a la fo p. e. je vois beaucoup de choses a la fois, alors l pensée entiere, qui s'étan sur tout a la fois, devien nette, encore que les pen particulieres, qui ne s raportent qu'a une de c choses, auquelles nous pen a la fois, ne soyent que clair

claires (§. 207.). Ainsy pourvu que nous puissions seulement distinguer, a quoy nous pensons a la fois, encore que nous ne puissions pas dabord determiner de differance; Nous avons des pensées nettes.

Wir sind in dem Züstand deütlicher gedanken.

§. 213.

Pensées obscures.

Au lieu que lorsque dans les choses ensemble, auxquelles nous pensons a la fois, il n'y a aucune clarté, nous ne scaurions rien du tout distinguer (§. 198.), et dans toutte la pensee, qui s'etend sur touttes ces choses, auxquelles nous pensons a la fois, il n'y a ni clarté ni netteté. Ainsy nous avons alors des pensées obscures.

Züstand dunkler gedanken.

§. 214.

Quand nos pensees sont confuses.

Il arrive souvent, et même a la plupart des gens, de ne pouvoir pas determiner la

la difference des choses q
ils pensent, et qu'ainsy
il ne sçauroient la dire
d'autres quand on la leu
demande; alors nos pense
sont confuses. p. e. Quan
je vois une couleur roug
je sçay fort bien la disting
de la couleur verte, jaun
ou de quelque autre, et
ainsy la pensée que j'en
ay est claire. Mais je
n'en sçaurois determine
la difference, ni lors qu'o
me le demande, dire en q
la couleur rouge est dist
de la verte, ou de quelqu
autre; par consequent la
pensée que j'en ay est
confuse.

/Undeutlich/

/Undeutlich/

§. 215.

D'où vient la Confusion

Il paroit par là, que la confus
est une marque des degrez ulte
de la clarté, et vient de ce que
pensées sont obscures par rap
au parties, ou la multiplic
qui se rencontre en une chos

§. 216

Difference des pensées par rapport a ce que nous pensons.

§. 216.

Nos pensées nous representent des êtres, ou presents, ou absents, et hors de nous, ou en nous. On a deja expliqué cÿ dessus (§. 45. 197.), d'ou on connoit qu'une chose est hors de nous, ou en nous. Par ce qui suit on verra plus amplement comment nous distinguons ce qui est present, de ce qui est absent.

Coment nous pensons des Corps.

§. 217.

Les êtres que nous nous representons comme hors de nous, sont tous des êtres composés, que nous distinguons par la grandeur, la figure, et la couleur, et dont nous remarquons la situation des uns par rapport aux autres, et le changement de leur situation, aussy bien que de leur parties, par le mouvement. Nous avons coutume d'appeller ces êtres des Corps, et nous

examinerons

examinerons en son lie
plus bas, ce qu'ils sont
Icij nous ne touchons q
ce que nous remarquon
quand nous observons no
pensées.

§. 218.

D'ou nous connoissons nôtre Corps.

Parmi ces corps nous
tenons un pour etre le nô
parce que nos pensées d
autres corps se reglent s
celuij la, et qu'il nous dem
toujours present, pendant
que tous les autres changen

§. 219.

Coment nos pensées se reglent sur luy.

(unsern Leib)

Je dis, que les pensées q
nous avons des êtres pres
comme hors de nous, se
reglent sur nôtre corps
Il est bon de marquer pl
nettement comment cela
arrive; Quoy que ce so
une chose facile a remarq
quand nous y prenons
garde. Les Corps hor
de nous, ocasionnen
un

un changement dans nos membres, que nous expliquerons dans la Physique, et dés que ce changement arrive, nous avons une notion de ce qui l'occasionne comme hors de nous. Ce que j'ay enseigné touchant la vüe, dans mon Optique, peut a cet egard servir d'eclaircissement. J'y ay fait voir, par la structure de l'oeil, aussy bien que par des experiences infaillibles, que les êtres corporels qui se trouvent en droite ligne, opposés a l'oeil, se peignent dans le fond de l'oeil, et que nous en avons une notion hors de nous, conforme au tableau qui est dans l'oeil. desorte que si le tableau qui s'est peint dans l'oeil est

est obscur; nos pensées
sont ausſy obscures; si le
tableau est clair; nos
pensées sont claires. si
le tableau est net, nos
pensées sont ausſy nettes
s'il est confus; nos pensées
sont confuses. Touttes les
regles qu'on observe par
rapport a la vüe ont leur
source dans cette raison,
comme on le peut voir plus
amplement dans mon Optique.
Et il en est de même des
autres changements
occasionnés dans les
mêmbres de nôtre Corps
par d'autres êtres corporels.

§. 220.

Ce que c'est que sensations, sens, et les membres des sens.

Nous avons coutume
d'appeller sensations, les
pensées, qui ont leur raison
dans les changements qui
arrivent aux membres de
notre Corps, et qui sont
occasionnées par des êtres
corporels

corporels hors de nous.
Nous appellons Sens, le pouvoir de sentir; Et les membres dans lesquels ces changements arrivent, sont nommez les membres des sens.

Combien il y a de membres des sens, combien de sens, et leur difference.

§. 221.

Nous comptons cinq sortes de membres des sens, savoir, l'oeil, l'oreil, le Nez, la Langue, et les Nerfs par tout le Corps; ainsy nous comptons aussy autant d'especes de sensations, et de sens, savoir; Voir, Ouir, flairer, gouter, Toucher; ou bien; La vüe, l'ouie, l'odorat, le gout, l'attouchement. La difference de ces especes de sensations est aisée a trouver. Car, Voir, signifie la representation des êtres qui occasionnent des changements dans l'oeil, moyennant la lumiere. Ouir, signifie la representation

du

du son, qui occasionne des changements dans l'oreille. Flairer, signi[fie] la representation de ce[t] ecoulement invisible, qu[i] cause des changements dans le Nez. Gouter, signi[fie] la representation de ce qu[i] cause des changements dans la langue lors qu'[on] mâche, ou qu'on dispo[se] d'une autre maniere, quel que chose de corporel. Et toucher, signifie la representation de ce qui occasionne des changemen[ts] dans nôtre corps, quand [il] touche a quelque être corporel, ou qu'il en est touché.

(Fühlen)

§. 222.

Objection et reponse.

Peut etre quelqu'un n[e] s'étonnera, que je mette les Sensations dans le[s] pensées de l'ame, et croir[e]

croira qu'elles apartiennent au corps. Car nous disons: l'oeil voit, l'oreille entend, le Nez sent, la Langue goute, le corps à de l'attouchement. Mais on voit par ce qui vient d'etre dit, qu'à chaque sensation, il arrive non seulement un changement dans nôtre corps, mais aussy, que nous avons en même têms une notion des êtres qui ocasionnent ces changements (§. 219. et suiv:). L'un et l'autre doit etre ensemble, quand nous disons, que nous sentons. Car p. e. lors qu'en dormant, un son frappe nos oreilles, ou que quelque odeur saisit nôtre nez, et qu'ainsy il arrive le même changement dans nos oreilles et dans nôtre nez, que lors que nous veillons,

nous

nous ne disons pourtan
pas, que nous l'entend
ou que nous le sentons
et cela, parce que nou
n'en avons aucune no
D'ou il est evident, que n
attribuons les Sensation
principalement, a ce qu
nous en avons une notio
ce qui apartient
indisputablement aux
pensées (§. 195.). Cependan
comme nous savons, qu
sans les changements q
arrivent dans les memb
des Sens, nous n'avons
aucune notion des êtr
qui les occasionnent. O
a coutume d'appeller au
ces changements, des Sensat
mais alors la signification
du mot est un peu alter
Et il n'est pas etonnan
que cela arrive en cet
occasion, puisque dan
d'autr

d'autres cas il se rencontre une inconstance dans le parler, bien plus considerable: dequoy on rendra raison en son lieu. D'ailleurs il s'entend, que puisque nous traittons icy de l'âme, nous devons expliquer, ce que c'est que les Sensations, par rapport a l'âme; et non, ce, que par rapport au corps, on pouroit appeller du même nom; dequoy on traitte dans la Physique. Mais on aura sur cecy une plus grande Lumiere, lors que je prouveray, plus bas, qu'avec touttes les pensées de l'âme, il se rencontre certains changements dans le corps, afin de maintenir entre le corps et l'âme, une Harmonie continuelle.

§. 223.

Ce que sont les cinq sens par rapport a l'âme.

Quand nous reconnoissons comment les especes des sensations sont differentes (§. 221.)

(§.221.) et ce que c'est que le
sens en general (§.220.): no
somes en etat de faire vo
en particulier, ce que c'
que chacun des cinq sens
par rapport a l'ame. Sav
La vüe est une Puissance
se representer les êtres q
occasionnent des changemen
dans l'oeil, moyennent la
lumiere. L'ouie, est une
Puissance de se representer
le son, qui ocasionne de
changements dans l'oreille
L'odorat est une Puissance
de se representer cet ecoule
ment qui sort des êtres
corporels, et qui ocasionne
des changements dans le
nez. Le gout est une
Puissance de se represente
ce qui, lors que nous le
mâchons, ou que nous le
dissolvons d'une autre fa
occasionne des changemen
dans la langue, et

l'attouchem

l'attouchement est une Puissance de se representer ce qui cause des changements dans notre Corps, lors qu'il vient a toucher quelque être corporel, ou qu'il en est touché.

§. 224.

sensations ont differente forte. une plus forte sensation obscurcit une moindre.

Mais une sensation a plus de clarté qu'une autre, desorte que l'une empeche qu'on n'aperçoive l'autre, ou qu'au moins on l'apercoive beaucoup. L'experience nous en fournit des exemples. La lumiere des Etoiles cause une moindre sensation que la lumiere du Soleil, de sorte que de jour, nous ne sçaurions apercevoir les etoiles a cause du Soleil. Pendant qu'on parle fort haut prés de moy je ne sçaurois bien entendre ce qu'un autre me dit tout bas. Quand on sent un gout, ou une odeur desagreable

on

on a coutume de les chasser par un autre go[ût] ou une autre odeur plus forte, et ainsy du reste. Ainsy ce n'est pas seulem[ent] une maniere de parler, de dire; une plus grande lumiere obscurcit une plus petite. Mais il est vray en general qu'une plus forte Sensation obscurcit une moindre. Le sens de cette maniere de parler, se trouve dans ce qui precede; c.a.d. qu'[il] signifie qu'une chose empeche souvent, qu'[on] puisse du tout, ou au moins beaucoup, sentir une au[tre] chose, quoy que l'une et l'autre occasionne un changement dans les membres de nos Sens et que tous ces deux changements soyent representez dans nôtre âme.

§. 22[0]

La nature de la Sensation ne depend pas de nous.

§. 225.

Nous ne pouvons rien changer selon nôtre gré dans les sensations, et nous sommes contraints de les recevoir comme elles viennent. Un son, soit agreable ou desagreable, demeure tel qu'il est, et il ne depend pas de moy de changer la sensation que j'en ay. Il en est de même du gout, de l'odorat, et de tous les autres sens. Ainsy la nature de la sensation est hors de nôtre puissance. Car ce que nous ne sçaurions faire, c'est precisement ce qui est hors de nôtre puissance: comme ce que nous pouvons faire, ~~ou~~ effectuer par nôtre action, c'est, ce qui est en nôtre puissance.

Les sensations sont necessairement.

§. 226.

Il n'est pas plus en nôtre puissance de sentir ou de ne

ne pas sentir une chos
car aussitôt que les êtr
exterieurs causent le s
changements convenab
dans les membres des sen
nous sommes contraint
de nous les representer.
Ainsy les sensations sont
necessairement tant par
rapport a leur existen
que par rapport a
leur nature (§. 36.).

(ihres daseyns)

§. 227.

Jusqu'où les sensations sont en nôtre puissance.

Mais, comme nous ne
pouvons rien voir, que ce
qui peut jetter de la lumi
dans nos yeux: rien entend
que ce dont le son tomb
dans nos oreilles, rien sen
que ce dont il monte un
ecoulement dans nôtre n
rien gouter et toucher, q
ce qui touche nôtre lang
et nôtre corps (§. 221.); Il
s'ensuit que nos sensatio
se reglent sur la situatio
de

de nôtre corps par rapport aux autres corps. En tant qu'il depend donc de nous de changer cette situation, et en tant que nous pouvons empecher ces changements dans les membres de nos sens, ils sont en nôtre puissance (§.225.). Mais lors que nous sommes deja presents dans un endroit, et que nous avons les yeux ouverts, nous sommes contraints de voir ce qui est devant nous, et tel qu'il est, sans que nous puissions y rien changer selon nôtre gré; et ainsy du reste des autres sens.

§. 228.

Comment nous pouvons empecher les changements dans les membres de nos sens.

Nous savons par une experience journaliere comment nous pouvons empecher les changements dans les membres de nos sens. savoir, qu'il faut

empecher

empecher que ce qui le[s]
cause ne touche les memb[res]
des sens. Comme lors qu[e]
nous ne voulons pas voi[r]
une chose nous devon[s]
empecher què la lumiere
de la chose que nous ne
voulons pas voir, tombe
dans nos yeux, ce qui se
fait, quand nous detournon[s]
les yeux, ou que nous le[s]
fermons. Quand nous ne
voulons pas entendre une
chose, il faut qu'en boucham[t]
les oreilles nous les garentissions
du son. Quand nous ne
voulons pas flairer une cho[se]
nous ne devons pas laisser
entrer dans le nez l'ecoule-
ment des corps, ce qui se
peut ou en bouchant le
nez, ou en flairant quelque
autre chose; et ainsy du re[ste]

§. 229.

Nous pouvons nous representer les choses que nous avons deja senties.

Ce que nous avons senti
une fois, nous pouvons n[ous]
le representer, quand mê[me]
cette

cette chose que nous avons sentie n'est pas presente. p. e. Quand j'ay vu un home dans une compagnie je puis me le representer, comme s'il etoit present a mes yeux quoy qu'il ne soit plus present. De même quand j'ay entendu dire quelque chose, je puis me le representer comme si je l'entendois de nouveau, quoy qu'il n'y ait plus personne qui parle.

§. 230.

Cependant nous trouvons icy une notable difference. Car cela ne se peut pas faire avec une egale facilité dans une occasion come dans une autre. Quand les sensations ont eté nettes, nous pouvons mieux nous les representer de nouveau, que lors qu'elles ont eté confuses.

Mais mieux lors que les sensations ont eté nettes, que lors qu'elles ont eté confuses

§. 231.

§. 231.

Exemple. Le soleil en fournit un exemple. Sa lumiere a beaucoup de clarté, mais point de netteté: car nous ne pouvons rien distinguer dans sa lumiere (§. 206.) Au lieu qu'on peut reconnoitre sa figure et sa grandeur, et les distinguer d'autres figures et grandeurs ainsy par rapport a la figure et a la grandeur il y a de la netteté dans la representation du Soleil. Lors que nous voulons donc nous representer le Soleil en son absence, nous le pouvons, par rapport a sa figure et grandeur, mais pas bien par rapport a sa lumiere.

§. 232.

Ce que nous nous representons le mieux de ce que nous avons vu. Comme donc nous n'apercevons en general dans les êtres que nous voyons, rien autre chose, que des figures, grandeurs

grandeurs, situations, et couleurs; mais que les figures, grandeurs, et situations ont de la netteté, ce que les couleurs n'ont pas (§. 206.): On peut en general mieux se representer les figures, grandeurs et situations, que les couleurs.

§. 233.

Il y a plus de netteté dans les Parolles que dans un autre son, car nous pouvons tres bien distinguer une syllabe d'une autre, au lieu que dans un autre son, nous ne distinguons rien. C'est pourquoy nous pouvons mieux nous representer des parolles et des discours que nous avons entendus, qu'un autre son dans lequel nous n'avons rien trouvé à distinguer. on trouvera de même, que d'une Musique qu'on a entendüe, on ne peut se

representer

de ce que nous avons entendu.

representer que ce qui a
de la netteté. D'ou vient
un connoisseur y aplique
plus de penetration qu'un
autre; peut aussy mieux
qu'un autre se la represen

§. 234.

De l'odorat, du gout, et de l'attouchement.

Mais comme dans l'odorat
le gout, et l'attouchement
il y a rarement quelque
peu de netteté, on peut au
tres peu, ou point du tout
se representer, ce qui a
conceu par ces Sens.

§. 235.

Ce que c'est que Imagination. Et force d'Imagination.

On a coutume d'appeller
Imaginations, les representations
d'êtres qui ne sont pas
presents. Et la force de
l'ame de produire de
semblables representations
est appellée, Force
d'Imagination.

§. 236.

En quoy les sensations et les Imaginations sont distinguées.

Comme les Imaginations
ne representent pas clairement
tout

tout ce que contenoient les sensations (§. 231.); il y a en elles une grande obscurité, c'est en quoy elles sont differentes des sensations, et c'est même par ou nous les distinguons. p.e. Quand je m'imagine une persoñe que j'ay vüe ailleurs, et qu'en même têms j'en vois une autre presente devant moy, il se trouve une grande difference entre ces deux personnes. Car bien que de la premiere je me represente tres bien tout ce qui a rapport aux figures, grandeurs, et situations des parties les unes vers les autres, les couleurs ne laissent pas de s'evanouir presqu'entierement, et tout devient quasi noir. Au lieu que ma sensation me represente vivement les couleurs. Ainsy dans la personne imaginée tout paroit obscur, mais dans la personne presente tout est lumineux et clair.

§. 237.

Quand nous ne pouvons pas les distinguer.

§. 237.

Cependant quand les imaginati
sont seules, elles nous paroi
sent avoir plus de clarté,
jusque là, que nous les pren
pour des sensations, comm
cela nous paroit dans les
rêves. Comme alors nous
n'avons point de sensation
au moins aucune remarqua
on ne sçauroit apercevoir
la difference puis qu'il ne
s'agit d'aucune netteté.
Car les choses dont nous n'
avons que des pensées
simplement claires, ne se
laissent bien distinguer
qu'en les comparant ensem
(§.198). Cependant comme
dans les rêves on peut
distinguer les couleurs, o
voit que la force de
l'imagination peut auss
representer les couleurs
quoy qu'avec tres peu d
clarté en comparaison d
la sensation que nous
avons

avons. De cette même maniere on peut juger des autres choses qui dans les sens n'ont point de netteté. Ceux qui ont quelque penetration trouvent icy une raison, par laquelle ils peuvent juger, si ayant un rêve, ils etoient encore, ou non, fortement endormis.

§. 238.

Regle des Imaginations

Mais on trouve que les Imaginations ont leur source dans les Sensations, et voicy de quelle maniere. Quand nos sens nous representent quelque chose, qui a du rapport a une sensation que nous avons eüe dans un autre têms. Alors cette même sensation se represente; c.a.d. que quand une partie de toutte la sensation presente, est une partie d'une sensation passée, alors toutte la sensation passée

passée se represente de nouv
Si donc celle-cy a encore
du raport a une sensatio
ou a une Imagination qu
nous avons eüe dans u
autre têms, alors celle
se represente encore de
nouveau. Ainsy les
imaginations varient un
aprés l'autre: p. e. Dan
une compagnie ou on a b
j'ay vu des personnes, et
des verres. Quand ensui
je vois des verres, les
personnes se represente
aussy. Si j'ay vü d'ailleur
une de ces personnes a
l'Eglise, cette Eglise se
representera a moy; et
ainsy du reste. Cette reg
est d'une grande importan
comme on le verra cy dessou
et dans les autres parties d
la Philosophie.

§. 239.

Coment on explique ce que c'est que rêve.

§. 239.

Or comme les rêves ne sont autre chose que des Imaginations, nous pouvons par ceci montrer la raison des rêves, savoir; qu'ils ont aussi leur source dans une Sensation, qui ne nous a pas tout a fait eveillé, par ou se represente ce que nous avons senti, ou que nous nous somes imaginé dans d'autres têms, et qui a quelque chose de commun avec la Sensation presente. Puis, cela se suit de la maniere qu'il a eté dit des Imaginations.

Pourquoy il n'y a point d'ordre dans les rêves.

§. 240.

Mais comme ces choses, que nous nous imaginons une apres l'autre, ne sont pas fondées l'une dans l'autre, rien, dans un rêve ne peut etre fondé l'un dans l'autre. Et comme par l'exemple precedent (§. 238.) il est evident, que dans un rêve,

il peut

il peut se representer un lieu, ou nous avons vu une chose, que cette chose nous paroit presente, et que nous ne pouvons com[prendre] autrement, si non, que nous nous trouvons dans le même lieu que nous nous representons (§. 47.); il est evident aussy que dans un rêve, nous pouvons par un sault, nous trouver transportés d'un endroit dans un autre, sans sentir que nous passons par les endroits qui sont entre deux. Il en est de même quand, dans un rêve il arrive autre chose par un sault. De cette maniere on comprend donc, pourquoi dans les rêves il n'y a pas d'ordre, comme dans la verité (§. 142.).

§. 241.

les Imaginations peuvent aussy se rapporter a des choses que nous n'avons jamais senties.

Ce n'est pas seulement aux choses aux quelles nous avons deja pensé dans d'autr[es]

d'autres têms, que se rapporte la Force de l'Imagination, mais nous pouvons aussy nous representer ce que nous n'avons jamais senti auparavant. Nous en faisons l'experience dans la geometrie, quand nous nous representons le trait d'une ligne courbe, telle que nous ne l'avons pas encore vûe, qu'ensuite nous la traçons sur le papier, et qu'alors seulement elle devient sensible.

§. 242.

Premiere maniere comment cela se fait.

Mais cela arrive de deux maniere. La premiere c'est, quand nous divisons selon nôtre gré des êtres que nous avons reellement vû, ou dont nous avons vûe l'image et que nous mettons ensuite ces parties ensemble selon notre gré: d'ou il resulte quelque chose

chose que nous n'avions
pas encore vüe. C'est
ainsy qu'a eté formeé la
figure de la melusine,
moitié homme et moitié
poisson; la figure des
anges quand on les peint
comme des homes äiles
les figures bizares des
divinitez payennes, et
autres semblables. Et
c'est en quoy consiste la
Force de la fiction, par laquelle
nous inventons souvent des
choses, qui ne sont pas
possibles; aussy l'appelle-
t-on une Imagination
vuide.

Ce que c'est que la force de la fiction.

|Krafft zu erdichten|

|Leere Einbildung|

§. 243.

Il arrive quelques fois que
voulant composer une fiction
il en resulte tout autre
chose que ce que nous
demandions. p. e. Je veux
me representer un monstre
qui ait une grosse tête
les bras et les jambes courts
avec

Les imaginations ne sont pas tout a fait en nôtre puissance.

|etwas dichten|

avec une grande bosse. Pendant que cela m'occupe, il arrive, que je me represente une grande personne qui a bien une grosse tête, mais dont tout les membres sont d'ailleurs proportionez, et que cette personne se change tantôt dans la figure d'un homme a cheval, tantôt en autre chose. Dequoy on doit prendre la raison du (§. 238.). Quand nous pensons a une grosse tête, et que nous avons vu auparavant une personne avec une grosse tête, alors la pensée presente a quelque chose de commun avec la sensation qu'on a eüe auparavant, et il faut par consequent que cette personne se represente de nouveau. Si nous avons donc vü dans une autre têms une persone a cheval qui en d'autres parties avoit de la ressemblance avec la grande personne a laquelle nous

nous pensons apresent,
alors cette personne se
represente a la place d
l'autre. Et il semble a
que la grande personne s
changée en homme a chev
parce qu'au même mome
que la grande personne
disparoit l'home a chev
se trouve a sa place,* san
que nous voyions, comen
l'une est partie, et l'aut
arrivée.

§. 244.

Source des ouvrages grotesques.

C'est là la source de l'imagina
tion des peintres, sculpteu
et autres artisans, qui pa
art nous produisent de
ouvrages grotesques.

§. 245.

Seconde maniere dont l'imagination represente ce que nous n'avons pas senti

La seconde maniere dont l
force de l'imagination
produit des êtres, qui n'o
pas eté vûe auparavan
est selon la proposition
de la raison suffisant
et produit des images qu
contienen

contiennent verité (§. 142.). p.e. l'image sous laquelle un sculpteur se represente une Statüe, dans laquelle il fait entrer ce qu'il a vû, et ce qu'il a trouvé de beau par ses recherches, dans cette espece d'hommes, dont il en represente un. De même, le trait d'une ligne courbe a laquelle d'ailleurs nous n'avions encore jamais pensé. (§. 241.). Aussy bien que l'image d'un batiment, qu'un Architecte se represente en pensée, conformement aux regles de l'architecture.

§. 246.

l'art d'inventer des Architectes.

C'est sur ceçy, qu'est fondé communement l'art d'inventer des Architectes. Car ils font bonne provision de desseins et d'Estampes, tant, de batiments qui ont eté executez, que d'autres, qui n'ont eté que projettez par d'autres architectes.

Lors qu'ils

Lorsqu'ils doivent donc projetter un batiment, ou en faire un Dessein; ils prennent un de ce dessein ou une Estampe apres l'autre, (: tout comme la force de l'imagination produit un apres l'autre, les êtres qui ont quelque rappor avec ce que nous pensons presentement:) et ce qui leur en plait, ils le porten ensuite ensemble dans un nouveau Dessein. Cet usage peut etre permis, pourvu qu'on ne perde pas de vüe la Proposition de la raison suffisante, et qu'en conformité, la composition soit faite selon les regles de l'architecture, afin que le batiment obtienne sa raison de perfection (§.152.153.). Mais quand on neglige cecy, et qu'on se condu come lors qu'on fait des fiction (§.242.); alors cette methode engage a faire des fautes et a remplit l'ouvrage d'imperfections.

§.247.

Est aussy en usage parmi d'autres artisans; et même parmi les savans.

§. 247.

Cette methode des Architectes peu habiles, est aussy d'usage parmi d'autres artisans, et même les savants savent s'en servir, p.e. Les Prediateurs qui prennent dans des Collections de sermons, ou dans des livres de concordances, de quoy former leurs discours. Et en general tous les savants qui composent des livres de choses quils ramassent de beaucoup d'autres livres. De même les Ecoliers qui dans les ecoles composent leurs vers et leurs harangues de phrases ramassées, et qui ont quelque fois pour imitateurs des personnes qui ne veullent plus etre appellez des Ecolieurs. Il y a donc la même chose a observer a leur egard, qu'a celuy des Architectes. savoir; que cette methode n'est

n'est point entieremen[t]
a rejetter; pourvu que l[on]
ne perde pas de vüe la
Proposition de la raison
suffisante, afin qu'il puis[se]
exister de la verité (§. 14[...])
Mais si on n'a pas cette
attenction, et si on se
conduict comme lors qu'[on]
fait des fictions (§. 242.)
il en resultera des choses
pleines de fautes et
imparfaites. Ce que nous
ne voÿons que trop de nos
jours, par rapport au grand
nombre de nos faiseurs
de livres.

§. 248.

Coment nous reconoissons que nous avons deja eü une pensée.

On a lieu iÿ de faire une
question, savoir, D'ou nous
savons, que nous avons
deja eü une pensée aupa-
vant, p. e. d'avoir deja v[ü]
une personne. Elle par[oit]
dabord difficile a resoudre,
on

on en trouve pourtant la
raison tres distinctement,
quand nous y faisons bien
attention. Car il se trouve
apresent un autre ordre
dans la pensée, aussy bien
par rapport aux autres
pensées qu'on a dans le
même têms, que par rapport
a celles qui la suivent,
ou qui la precedent. p. e.
Quand je revois une persoñe,
que j'ay vüe auparavant,
je la vois dans un autre
lieu, ou avec d'autres
personnes, ou autrement
habillée qu'auparavant.
et avant de la revoir j'ay
vu quelqu'autre chose, ou
me suis imaginé d'autres
choses, que lors que je la
vis pour la premiere fois.
C'est pourquoy, quand p. e.
nous ne sçaurions bien
nous representer le lieu,
ou

ou nous avons vu cette
personne auparavant
et que nous remarquons
confusement quelque chose
par ou nous connoissons
que nous l'avons deja vüe
nous entrons un peu en doute
et disons: Je dois avoir deja
vu cette personne quelque
part: mais je ne puis me
souvenir ou. S'il nous en
souvient, ou qu'un autre
nous le dit; le lieu nous
rend certains, que nous avons
aussy deja vu auparavant
cette personne.

§. 249.

Ce que c'est que memoire.

Or, pource que, quand nous
reproduisons une pensée
de nouveau, nous pouvons
reconnoitre que nous l'avons
deja eüe auparavant,
nous attribuons a l'ame
une memoire. La

Memoire

Memoire n'est donc autre chose qu'une puissance de reconnoitre des pensées que nous avons deja eües auparavant, lors qu'elles se representent de nouveau.

§. 250.

Objection.

Cette explication paroitra extraordinaire a ceux qui croyent que la Memoire est une Puissance de garder des pensées que nous avons, et de les rendre dans d'autres têms. Mais je feray aisement voir la justesse de mon explication, et l'irregularité de l'autre.

§. 251.

Premiere reponse.

Chaque pensée nous represente quelque chose, ou hors de nous, ou en nous (§. 194. 197.). Lorsque nous reproduisons donc en nous une pensée, que nous avons deja eüe

auparavant

auparavant; nous nous
representons une chose qui
n'est pas presente. Mais
ceci apartient a la Force de
l'Imagination (§.235.) et ainsi
ne peut etre attribuée a la
memoire, puisque nous ne
distinguerions pas assez la
force de l'Imagination de
la memoire. De sorte
qu'il ne reste pour la memoire
autre chose, qu'une conoissance
que nous avons deja eû une
pensée auparavant. Il
paroit suffisament que c'est
là proprement l'ouvrage de
la memoire, et que c'est
par là que nous la
reconnoissons et la distinguons
d'autres puissances de l'ame
puisque nous disons; que
nous avons oublié si nous
avons vû, ou non, une pensée
que nous nous representons
lorsque nous ne pouvons
pas bien nous ressouvenir
ou,

Seconde r

ou, et dans quelle occasion nous l'avons vüe. Demême, quand quelqu'un se souvient d'une chose, qu'il a entendu dire auparavant et ne reconnoit pas, qu'il l'a deja entendüe: il s'imagine que ce sont ses propres pensées qu'il produit luy même. Et quand on parvient a luy faire reconnoitre, qu'un autre le luy avoit dit, ou qu'il l'avoit lu dans un livre, alors il attribüe cela a la memoire, mais l'impuissance ou il etoit un moment avant, de le reconnoitre, il l'attribüe a l'oubli. Ainsy lorsque nous recõnoissons que nous avons eü une pensée auparavant, nous admettons une memoire: mais là ou cela n'arrive pas nous n'y en admettons point.

§. 252.

Seconde reponse.

Je ne pretends pas encore faire

faire voir icy ce que c'est
proprement que la memoire
entant qu'elle apartient
a l'âme, car cela ne peut
se rechercher que dans la
suite. Et j'ay seulement
voulu donner de justes
limites a la signification
de ce mot. Mais ceux qui
ne se contentent pas de
l'explication que je viens
de donner de ce mot, veulent
aller plus loin, et montrer
en quoy consiste la memoire.
Et parce qu'ils ne comprênent
pas l'essence et la nature
de l'âme, et qu'ainsy ils ne
sçauroient expliquer comment
il est possible que la force
de l'imagination reproduise
des pensées que nous avons
eües auparavant, et qu'elles
puissent etre reconnües
par la memoire; ils vont
examiner, si leur force
d~~e~~ l'imagination ne peut
pas leur representer quelque
chose

chose, qu'ils ayent senti
auparavant, lors qu'on
reproduit des choses qu'on
a eües auparavant. Se
resouvenant donc /§. 238./
que lors qu'ils ont mis ou
gardé quelque chose dans
une cassette ou armoire,
ils ont eté en etat, de l'en
tirer, et la reproduire, lors-
qu'on l'a demandé: ils
sont allé se representer la
memoire, comme une espece
de Cassette, dans laquelle
l'âme mêt, et conserve les
pensées qu'elle a une fois
eües, et d'ou elle les retire
quand il luy plait, ou quand
on le demande. D'ou il
est arrivé que plusieurs
ont appellé la memoire,
un coffre des notions ou
pensées. Mais on trouve
bien tôt, que ce ne sont
que de vaines parolles,

puisqu'on

puisqu'on ne peut se fa[ire]
aucune conception ni d[e]
ce coffre, ni de cette garde
et custodie des pensées, n[i]
de la maniere de les en
retirer, dès qu'on quite les
choses, dont ces manieres d[e]
de parler sont prises.

(behältnis) (Verwahrung) (herverlangung)

§. 253.

Quand nous tenons bien une chose dans la memoire.

Nous trouvons que nou[s]
retenons bien une chose,
que nous l'avons bien dan[s]
la memoire, quand nous
la sentons longtems, ou
souvent, ou bien quand nou[s]
y pensons souvent. Cela
est trop connu pour qu'i[l]
soit besoin d'en donner
un exemple. Chacun
scait que quand dans nôtre
enfance, ou dans nôtre
jeunesse nous voulons
aprendre quelque chose
par coeur, nous la repeto[ns]
beaucoup et souvent. Ma[is]
nou[s]

nous disons que nous retenons bien une chose, ou que nous la tenons bien dans la memoire, quand nous pouvons aisement nous la representer et la reconnoitre bientôt, meme quand il y a longtêms que nous n'y avons plus pensé.

§. 254.

Ce que c'est que l'oubli.

Lors que nous ne pouvons point du tout nous representer une chose que nous avons connüe en d'autre têms, ou qu'au moins, nous ne la reconnoissons pas quand elle se represente, ou que d'autres nous font ressouvenir, que nous l'avons deja connüe cy devant. Nous disons; que nous l'avons oubliée. Ainsy l'oubli n'est autre chose, qu'une impuissance de penser de nouveau a une chose a laquelle nous avons pensé auparavant,

et

64.)

et si nous y pensons, de reconnoitre que nous y avions deja pensé auparavant.

§. 255.

Coment nous oublions bientôt une chose.

Par ce qui a eté dit precedemment (§. 253.), coment nous retenons aisement une chose, on comprend en même têms, coment nous oublions bientôt une chose savoir; ou quand on y fait peu d'attention lors qu'elle est presente, ou qu'on n'y repense pas souvent, ou enfin parce qu'on saulte d'une affaire a l'autre.

§. 256.

Quand nous disons qu'une chose nous tombe dans l'esprit.

Il arrive, que nous n'avons qu'une pensée obscure d'une chose, dont nous avions eu auparavant une pensée claire. Lors que nous ne pouvons donc pas, par cette pensée obscure reconnoitre cette chose

nous

nous disons: Cela ne veut pas nous tomber dans l'esprit. Car, quand nous parlons de pensées qui n'ont pas leurs raisons dans les membres de nôtre corps, et ainsy n'appartiennent pas aux sensations; ni qui existent en nous sur ce que nous avons desiré qu'elles existassent. Nous avons coutume de dire: cela nous est tombé dans l'esprit.

§. 257.

Quand nous nous ressouvenons de quelque chose.

Mais comme il ne peut rien nous tomber dans l'esprit, que ce qui a quelque chose de commun avec la pensée presente, et celle cy ne nous remettant rien dans la Memoire, que ce qui a quelque chose de commun avec ce qui nous tombe dans l'esprit (§. 238.); le moyen par lequel on effectuë, qu'on se ressouvient d'une chose, est,

de

de faire attention a tout ce
que nous pouvons distingue[r]
dans nôtre pensée presente,
afin de nous remettre par
la dans la memoire, ce qui
a precedé, ou ce qui a eté
en même têms, ou ce qui a
suivi la chose a laquelle
nous voulons penser, c. a. d.
de laquelle, nous voulons
avoir une pensée claire, au
lieu de la pensée obscure
que nous en avons. Quand
cela se fait nous disons: que
nous nous rememorons, ou
ressouvenons de quelque chose.

(Erinnerung)

Donc, la puissance de se
ressouvenir n'est autre
chose, qu'un effort, de change[r]
en pensée claire, une pensée
obscure, que nous avons d'une
chose, que nous avions deja
connüe clairement auparavant.

§. 258.

Coment nous faison pour que d'autres se ressouviennent.

Nous nous servons de ce
même moyen pour engage[r]
les

les autres a se rememorer ou ressouvenir de quelque chose. Car nous leur representons ce qui a precedé, ou ce qui a eté en même têms ou ce qui a suivi la chose qu'on veut qui leur revieñe dans la memoire. p. e. Quand nous desirons que quelqu'un se ressouvienne de ce qui a eté dit dans une compagnie, Nous luy rappellons des choses qui s'y sont passées, ou qu'un autre a dites dans le même têms que s'est tenu le discours dont on veut faire ressouvenir. coṁe cela est connu a chacun par une experience journaliere.

§. 259.

Jusqu'on s'étendent la memoire et le Ressouvenir.

Mais il est bien a remarquer, que la memoire, aussy bien que le Ressouvenir, s'étendent non

non seulement sur les sensations, mais aussy sur toutes les pensées de quelque nom qu'on veuille les appeller. L'experience le prouve suffisament, et nous l'observerons encore davantage, lors qu'il sera question bientôt de la Puissance de conclure une chose d'une autre chose.

§. 260.

Dégrez de la Force de l'imagination et de la memoire.

La memoire, et la Force de l'imagination ont des degrez differents: car nous trouvons qu'un homme peut plus qu'un autre, se representer ensemble, ou un apres l'autre dans un ordre suivi, des choses aux quelles il a pensé a la fois ou dans un ordre suivi. Et on a coutume de juger de la bonté d'une memoire, par la quantité de choses qu'on peut se representer, en reconoissant qu'on les avoit deja connües auparavant.

§. 261.

Raison ulterieure de cet degrez.

§. 261.

Nous jugeons encore de la bonté d'une memoire, quand quelqu'un retient promptement une chose, en ce qu'il n'y a fait attention que peu de têms, ou qu'il se l'est representé peu de fois, et qu'il est pourtant en etat, de se la representer dans l'occasion (§. 238.) et de connoitre qu'il y avoit deja pensé auparavant (§. 248.).

La force de l'Imagination et la memoire peuvent s'etendre.

§. 262.

Nous trouvons aussy, que ~~aussy bien~~ la Force de l'imagination, aussy bien que la memoire, peuvent etre etendües. Car nous voyons que des gens en s'y exerçant, ont eté en etat de se representer par la force de l'imagination plus de choses, et de les conserver presentes plus longtems, qu'ils ne le pouvoient

auparavant

auparavant. Nous trou
de même que par l'exerci
on peut parvenir a reten
plus promptement, plu
de choses qui sont a la
fois ensemble, ou qui se
suivent dans un certain
ordre.

§ 263.

Exemples.

Le celebre Mathematicien
Jean Wallis confirme par
un exemple, combien la
force de l'imagination et la
memoire peuvent s'etendre
quand il raconte dans son
traitté de l'algebre c. 103. p.
Vol. II. oper. Qu'il a calcul
pendant la nuit, et de mem
de plus grands exemples
qu'il ne semble qu'on
puisse calculer de jour.
Il en allege un exemple
particulier, afin qu'on
puisse d'autant moin
douter du fait, sçavoir
qu'en l'année 1670. le 18
fevr

fevrier v. st: Jean george Pelshover de Königsberg l'etant venû voir, et etant venus a parler de ces matieres; Luy Wallis luy en avoit donné une preuve, en calulant, purement de memoire, la Racine quarreé du Nombre 2468135791012141113151618201719212224262 830232527293l, qui avoit eté de 27. chiffres, faisant 157103016871482805817152171. Il ajoute même fol: 450. qu'il ne pouvoit mieux parvenir a une demonstration de Mathematique la plus subtile, la plus ample, et la plus impliquée, que pendant les tenébres de la nuit, et quand tout etoit tranquille.

§. 264.

Mais il est aisé de juger, et Wallis le remarque luy même

[Ce]tte extension [se] fait peu a peu.

même, que cette extensio[n]
ne se peut pas faire tou[t]
d'un coup, mais peu a p[eu]
On commence par peu, e[t]
on continuë d'aller plus lo[in]
Je me ressouviens moy mê[me]
que lors que je començay a
apprendre les Mathematique[s]
et particulièrement l'algeb[re]
je parvint insensiblement
a pouvoir, quand je m'étoi[s]
couché le soir, resoudre quel[-]
ques propositions, purement
en pensée, et a en achever
tout le calcul. Je pouvoi[s]
de même me representer
des figures de Geometrie
tant par rapport a leur
derniere equation, que pa[r]
rapport aux demonstratio[ns]
aussy distinctement que s[i je]
les avois eû dessinées dev[ant]
moy sur une ardoise.

§. 265.

Ce qui peut encore y contribuer.

Cependant pour avoüer
franchement ce qui m'y [a]

beauc[oup]

beaucoup aidé, je diray. que je m'etois accoutumé dabord, a ecrire tout de suite, et en ordre, tout le calcul, de la maniere qu'on trouve marquée dans mes principes d'algebre, en Allemand, et en latin, et dans les Demonstrations, je me peignois de même tout en pensée, selon la methode que j'en ay donneé dans mon traitté latin de la maniere d'enseigner. Car de cette façon, je n'ay jamais eü besoin, pour continuer un calcul, de me representer plus d'une ligne de chiffres a la fois.

§. 266.

retient mieux les choses
ont de la nettete.

Ce qui fait voir, que la Netteté contribüe beaucoup a retenir bien une chose, et a etendre la Force de l'imagination et la memoire. L'experience le confirme aussy dans

d'autres

d'autres cas, desorte qu[e]
seroit innutile d'en aport[er]
des exemples. Mais je
parle icy de la nettetè de[s]
pensées que j'ay expliqu[é]
cy dessus /§. 206./ lors qu[e]
se represente les choses d[e]
la maniere qu'elles peuv[ent]
le mieux etre distingué[es]

§. 267.

La Mnemonique, ou l'art de Memoire.

Une bonne preuve que la
Force de la memoire peu[t]
s'etendre, c'est la Mnemoniq[ue]
ou l'art et les preceptes d[e]
la Memoire, dont plusieur[s]
personnes font usage ave[c]
beaucoup de succès, et do[nt]
les regles ne peuvent etr[e]
fondées que dans l'essenc[e]
de la memoire /§. 32. 33./
Mais ce n'est pas une
chose a examiner icy.

§. 268.

Ce que c'est qu'Attention.

Nous trouvons dans l'âm[e]
une Puissance par laquelle
aussy

aussy bien dans ses Sensations, que dans ses imaginations, et dans les autres sortes de pensées, dont nous parlerons dans la suite, elle est en etat de se fixer a une d'entre elles de façon, que nous en avons plus de notion que du reste, c. a. d. de faire, qu'une pensée obtient plus de clarté que touttes les autres: ce que nous appellons attention. p. e. Je puis a la fois, entendre qu'on parle, et voir ce qui est present, et sentir la chaleur qui est dans un endroit: Mais tout cela ne se fait pas au même degré de clarté. Car si je distingue bien les parolles qui se disent, sans beaucoup remarquer les choses qui sont presentes, et encore moins la chaleur, j'ay attention a ce que j'entends, et non a ce que je vois,

vois, ni a ce que je sens.
Au lieu que si je distingue
bien les choses que je vois,
sans savoir precisement
ce qu'on parle, et sans
remarquer qu'il fait chaud
alors j'ay attention aux choses
qui sont presentes, et
nullement aux discours
ni a la chaleur.

§. 269.

Elle est necessaire a l'extension de la force de l'imagination et de la Memoire.

Cette attention ne contribue
pas peu, a ce que nous
etendions nôtre Force
d'Imagination et la Memoire.
Il est même vray en general
que nous retenons plus
facilement et mieux une
chose, quand nous sommes
attentifs, que lors que nous
n'y avons pas grande Attention.

§. 270.

Comment elle parvient aux plus haut degré.

Mais nous trouvons aussi
que l'attention ayant des
degrez, nous pouvons par
un exercice continuel en
aquerir

acquerir un plus grand degré que nous n'en avons d'ailleurs. C'est pourquoy on voit que ceux qui sont accoutumez a penser a des choses profondes et abstraites, et qui se donnent de la peine pour déduire heureusement jusqu'a la fin, des preuves fort amples, acquierent un bien plus grand degré d'attention que d'autres, qui se lassent bientôt, lorsqu'il s'agit de continüer leurs pensées de suite et sans interruption. Mais quand on continüe a s'y exercer, on parvient insensiblement d'un moindre degré a un plus considerable.

§. 271.

Coment elle est troublée.

D'un autre côté il arrive que les sensations, et particulierement la force de l'imagination et la memoire troublent beaucoup

l'attention

l'attention. C'est pourqu
ceux qui pendant le jour
sont occupez de beaucoup
de choses, peuvent le moins
longtems fixer leur pensé
sur une chose (§. 238.). E
dans le têms que nos sens
sont remplis fortement
de beaucoup de choses,
l'attention cesse bientôt, o
il est difficile au moins d
l'entretenir longtêms. p. e.
Dans une chambre fort
chauffée, ou on entend
beaucoup de bruit du
voisinage, surtout si en
même têms on a une soif
ardente avec un grand ma
de tete; il est difficile de
faire attention a ce qu'on
lit.

§. 272.

Quand nous Meditons sur une chose.

Quand nous nous represent
une chose, soit que nous l
sentions, ou que nous no
l'imaginions; et, que nou
fixons nos pensees sur le
parti

parties l'une aprés l'autres, des quelles elle est composée, ou sur une partie aprés l'autre de la Multiplicité qui se recontre en elle; alors nous meditons sur cette chose; et par cette attention continuée que nous appliquons a une partie aprés l'autre, ou a une partie de la multiplicité apres l'autre, cette chose nous devient claire par rapport a ses parties, ou a la multiplicité /§. 198./ et nette par raport a elle même /§. 206./; a moins que nous ne puissions determiner aucune difference entre les parties, ou dans la multiplicité, auquel cas, la chose demeure simplement claire /§. 206./.

§. 273.

Comment on parvient aux conceptions, ou idées.

Lors que nous meditons sur des choses, et que nous sommes assurez par la memoire

memoire, que nous en avo
aussy auparavant senti
ou imaginé de semblables
(§. 249.); nous connoissons
par là la Ressemblance, et la
difference des choses (§. 17. 18.)
Et par là nous parvenons
a nous representer les Genres
et les Especes des choses
(§. 182.), ce qu'on appelle
proprement, des Conceptions
qui sont la raison des
connoissances ~~generales~~ Universelles.

§. 274.

Ou l'on peut trouver plus d'eclaircissement la dessus.

J'ay deja amplement deduit
au premier chapitre de ma
Logique, et il n'est pas
necessaire de le repeter icy
comment nous continuons
a mediter sur ces conceptions
et coment nous en tirons
de quoy en former de
nouvelles (§. 242. 245.)

§. 275.

Differences des conceptions.

J'ay fait voir au même
endroit, que les conceptions
ont la même difference
que

que celle que j'ay expliquée cy dessus par rapport aux pensées en general, savoir; qu'elles sont, ou claires, ou obscures; que les claires, sont Nettes, ou Confuses, que les Nettes sont ~~en~~ Complettes, ou incomplettes; que les Complettes sont Exactes ou Inexactes: Mais il seroit inutile de repeter icy ces choses.

ausführlich oder unausführlich.

vollständig oder unvollständig

§. 276.

Quand nous comprenons une chose. et ce que c'est qu'Intelligible.

Aussy tôt que nous avons des pensées ou des conceptions nettes d'une chose, nous la comprenons. Et ce que nous pouvons reconnoitre nettement, est intelligible. Dans la vie commune on a bien la coutume de dire qu'on comprend une chose, quand on en a seulement une conception claire: Mais dans les sciences il est necessaire de distinguer ~~une~~ la simple connoissance d'une chose, de l'intelligence.

Verständlich

§. 277.

§. 277.

Ce que c'est que l'Entendement.

/der Verstand/

La Puissance de representer nettement ce qui est possible c'est l'intelligence ou l'Entendement. Et c'est en quoy consiste la difference entre l'Entendement et les Sens, et la force de l'Imagination que là ou ceux cy sont seules, les representations sont tout au plus claires sans etre Nettes, au lieu que quand l'Entendement survient elles deviennent nettes. C'est pourquoy, lors que quelqu'un ne sçait rien nous dire d'une chose, encore qu'il se la puisse imaginer c. a. d. quand il n'a point de netteté dans ses pensées /§. 206./, nous avons coutume de dire: Il n'en a aucune intelligence, ou bien: Il ne la comprend pas; au lieu que quand il peut nous dire ce qu'il s'en represente, nous disons

Il en

Il en a l'intelligence, ou bien: Il la comprend. Quelque fois même nous alleguons distinctement la netteté comme une raison que quelqu'un n'entend pas une chose quand p. e. nous disons: comment peut il la dire: Il n'y comprend rien; encore que nous sachions qu'il a senti la chose, et qu'il peut de nouveau se l'imaginer.

§. 278.

Ce que c'est que connoissance. (Erkäntnis)

Aussitôt que nous pouvons nous representer une chose, nous la connoissons. Et quand les conceptions sont nettes, nôtre cōnoisance est nette aussy; si les conceptions sont confuses, la connoissance l'est aussy. Une connoissance nette, est l'Intelligance d'une chose (§. 276.).

§. 279.

Degrez de la coñoissance.

§. 279.

Plus il y a donc de nette
dans la connoissance, mi
nous comprennons la ch
(§. 276.) et plus aussy nou
en pouvons rapporter (§.2
De là naissent les degrez
de la connoissance (§. 106.)

Le plus haut degré de la Connoissance.

§. 280.

Lors donc, que quelqu'un
comprend nettement tout
qui peut se connoitre d'un
être, alors il a atteint le
plus haut degrez de
connoissance de cet être
et il n'est pas possible
d'atteindre a une plus hau
connoissance.

D'ou vient l'Imperfection de la connoissance.

§. 281.

Au lieu que là ou il reste d
la confusion, et de l'obscu
la connoissance n'a pas é
portée au plus haut degré, e
selon qu'il y reste plus ou
moins de confusion et
d'obscurité, elle en deme
plus ou moins eloignée

Ainsy

Ainsy les degrez de l'imperfection de la connoissance resultent de la confusion et de l'obscurité (§. 106.)

§. 282.

Quant l'Entendement est pur ou impur.

Puisque la netteté de la connoissance apartient a l'Entendement, et la confusion aux Sens, et a la force de l'Imagination (§. 277.): l'entendement est separée des sens et de la Force de ~~l'Entendement~~ *L'Imagination*, quand nous avons une connoissance entierement nette: au lieu qu'il est encore joint aux Sens et a la Force de l'imagination, quand il y a encore de la Confusion et de l'obscurité dans notre Connoissance. au premier cas l'Entendement est Pur, au second, il est Impur

§. 283.

l'Entendement pur n'est pas une chimere.

Et puis qu'on peut faire une difference nette et distincte entre l'Entendement pur, et l'Entendement impur,

et

et qu'elle est même fondée dans l'experience (§. 282.) on voit que ceux là se trompent qui pretendent que l'Entendement Pur est une imagination creuse des Mathematiciens (§. 242.). Mais il se trompent parce qu'ils n'entendent pas la difference entre Entendement pur et impur (§. 276.) ou qu'ils n'en ont eü qu'une connoissance confuse (§. 270.)

§. 284.

Pourquoy l'entendement n'est pas pris dans un sens plus etendu.

Je n'ignore pas que quelquefois on prend l'Entendement pour une Puissance de representer ce qui est possible soit que cela se fasse d'une maniere nette, ou confuse ou même obscure : auquel cas on y comprend en même têms la Force de sentir, et la Force de l'imagination. Mais qu'est-il besoin d'aller sans necessité, et par une circonstance dans le langage, rendre un mot

equivoque

equivoque, pendant que nous avons assez de mots, par lesquels nous pouvons distinguer toutte la Puissance et la Force de l'âme, et cela sans changer en rien la signification ordinaire que les mots ont une fois obtenus.

L'Entendement nous Procure de conoissances Universelles.

§. 285.

Il est vray que l'experience nous aprend, et nous le prouverons en son lieu, que nôtre Entendement n'est jamais entierement pur. mais que dans la Netteté il reste toujours beaucoup de confusion et d'obscurité. Cependant cela n'empeche pas qu'on ne puisse attribuer ce qui apartient a chaque puissance de l'âme, et eviter par là, de donner lieu a des mesentendus, en se servant de manieres de parler equivoques.

§. 286.

§. 286.

l'Entendement nous procure des conoissances universelles.

Ainsy l'Entendement se montre dans nos conceptions en ce qu'elle effectuë, que nous distinguons ce qui se rencontre dans un être que nous nous representons et qu'en le comparant av ce qui se rencontre de different dans d'autres êtr nous determinons la differen des êtres, par ou nous parvenons aux explications et a connoitre les Especes et les genres (§. 182.) Ainsy c'est l'Entendement qui nous procure des Conceptions universelles, et par consequent en general des Connoissances universelles.

§. 287.

Quand l'Entendement porte un jugement.

Aussitôt que nous distinguons les Especes et les genres des êtres, leurs attributs, leurs changements et le rappor de l'un a l'autre: nous reconnoissons, qu'un tel être à telle qualite, ou qu'a

qu'au moins il peut l'avoir, ou bien que quelque chose peut venir de luy, c. a. d. qu'on puisse trouver en luy la raison d'un changement de quelqu'autre être. Mais qu'un tel autre être n'a pas telle qualité, ou qu'il ne peut pas l'avoir, ou qu'une chose ne vient pas de luy. Et cette operation de l'entendement nous l'appellons Juger. On trouve des exemples de cecy dans la Logique.

§. 288.

De quoy il s'agit dans un Jugement.

Nous voyons par là, qu'il ne suffit pas pour porter un jugement, de se representer un être avec son attribut, ou avec ses changements, ou avec ses effets; Mais qu'il s'agit aussy, que nous distinguions de cet être et l'attribut, et le changement, et l'effet, et que nous les regardions

regardions comme des choses differentes, qui sont a la fois ensemble, et qui ont de la connexion. Ainsy le jugement porte sur la representation de la connexion qu'il y a entre deux êtres differens. Il en va de même lorsqu'il s'agit de la separation de deux êtres.

§. 289.

Exemple. Je vais l'eclaircir par un exemple, afin qu'on l'entende mieux. Quand je me represente un fer ardent, j'ay une conception aussi bien du fer, que de l'ardent, et me represente l'un avec l'autre, et l'un dans l'autre. Mais en faisant cela, je ne juge encore rien du fer, j'ay simplement une conception du fer ardent. Desorte que si on me demande ce que je pense apresent, je

je reponds: Que je vois du fer ardent. Au lieu, qu'aussitôt que je me represente l'ardent come une chose separée du fer, et que je pense, qu'elle à de là connexion apresent avec le fer: je juge du fer, qu'il est ardent. Desorte que si alors on me demande, ce que je pense; je reponds: que je pense que ce fer est ardent. Ainsy les hommes dans leur manieres de parler ordinaires font nettement connoitre la Difference, quand ils jugent, ou quand ils n'ont même qu'une simple conception. Et nous voyons aussy par l'exemple allegué, que par le jugement que nous faisons du fer ardent, nous entendons proprement la representation de la conexion de l'ardent avec le fer.

fer. Il en est de même quand nous nous representons en même tems un fer ardent et un autre fer qui ne l'est pas. Car quand on s'en tient simplement à se les representer, il n'y a encore là aucun jugement. Au lieu qu'aussitôt que nous remarquons la difference du fer ardent a celuy qui ne l'est pas, et que nous faisons attention, a ce que l'ardent n'a pas de connexion avec l'un de ces deux fers; alors nous començons a juger de l'un de ces fers, qu'il n'est pas ardent. Ainsy nous voyons par cet exemple, que nous avons coutûme d'appeller proprement tel jugement du fer non ardent, une representation de la separation de l'ardent, de ce fer.

Explication et ce qu'il y a cet eg[...]

§. 290.

Explication du jugement et ce qu'il y a a consider a cet egard.

§. 290.

Or comme dans chaque jugement nous nous representons deux choses savoir, premierement l'être en luy même, puis une chose qui luy convient, ou qui ne luy convient pas, et outre cela encore la connexion, ou la separation de ces êtres, et qu'ainsy nous avons trois conceptions; On a coutume de définir le jugement, une connexion ou une separation de differentes conceptions. Comme lorsque je juge que le fer est ardent, j'ay une conception du fer, une conception de l'ardent, et enfin une conception de la connexion de l'un avec l'autre, et dés la je connecte icy l'ardent avec le fer. Ainsy, quand on veut examiner un jugement on doit prendre garde a

trois

trois choses, savoir 1. a l'ét[re]
dont on juge, 2. a ce que
luy convient, ou ne luy
convient pas, 3. a la conne[xion]
ou separation de ces deux sort[es]
des choses, comme dans no[tre]
exemple. au fer, 2. a l'ardeu[r]
3. a la connexion de l'ardeu[r]
avec le fer.

(Glüen)

§. 291.

Ce que c'est que des mots.

Nous avons coutume de donn[er]
aux especes et aux genres
des êtres, soit qu'ils subsisten[t]
par eux mêmes ou qu'ils
subsistent par d'autres, de[s]
noms particuliers, formez
par des sons nets, qu'on nom[me]
en general des mots. Ainsi
les Mots ne sont autre cho[se]
que des signes de la Pensée.

(Wörter)

Ce que c'est | signes nat[urels]

§. 292.

Ce que c'est qu'un Signe.

Un Signe, c'est une chose, pa[r]
laquelle je puis connoitre
la presence, ou l'arrivée d['un]
être, c. a. d. par ou je recon[nois]
qu'un être est rèellemen[t]
presen[t]

present dans un endroit, ou qu'il y a eté, ou qu'il y arrivera. p. e. Là ou il monte de la fumée, il y a du feu. Or le premier ne pouvant etre sans le second, /: car c'est par erreur qu'on prend pour fumée la vapeur d'un fumier chaud, ou d'une montagne chaude sur laquelle il a plû, ou d'une riviere qui va gêler :/; je puis connoitre par le premier, que le second est present, savoir, qu'il y a du feu dans cet endroit. Il s'ensuit que la fumée est un signe du feu.

§. 293.

Ceque c'est que des signes naturels.

Quand deux choses sont constament ensemble, ou qu'une chose suit constament une autre; alors l'une est toujours le signe de l'autre. On appelle

ces

ces signes des signes Naturels
p. e. la fumée est un signe
naturel du feu.

§. 294.

Ce que c'est que des signes arbitraires.

Nous avons aussy coutume
d'assembler a nôtre gré en
un même endroit, deux choses
qui sans cela ne s'assembleroient
pas, et faisons de l'une le
signe de l'autre. On appelle

|Willkührliche| Zeichen

ces signes des signes arbitraires
Comme les Enseignes des
Ouvriers, ou des artisans,
l'habillement particulier
de personnes d'une certaine
condition, ou d'une certaine
famille, et autres semblables.

§. 295.

Les mots sont des signes arbitraires.

Les mots sont au rang des
signes arbitraires (§. 291. 294.)
car il est purement arbitraire
qu'un mot, et une conception
soient ensemble presentes
en même têms, ou qu'un
des deux suive l'autre.

§. 296.

Explication Ulterieure.

§. 296.

La raison de cela est, que ceux qui les premiers ont inventé les mots, ont donné a leur gré des noms aux Especes et aux Genres des êtres subsistants par eux mêmes, ou par d'autres. Car encore qu'ils doivent avoir eû une raison pour le faire (§. 30.); cette raison n'a pourtant pas eté necessairement: ce qui paroit clairement, de ce que les mots qui expriment une même chose, sont differentes dans des langues differentes. Or, ce qui peut etre autrement n'est pas necessairement (§. 41.). Mais lors qu'on se represente souvent ensemble, le mot, et la chose qu'il signifie; on n'a dans la suite qu'a sentir, ou s'imaginer la chose, pour que le mot se presente aussy d'abord (§. 238.), et on reconoit que ce mot est le nom de

cette

cette chose (§. 298.): ou bien il ne faut qu'entendre dire, ou voir ecrit ce mot, ou se l'imaginer, pour que la chose que ce mot signifie, se presente en même tems (§. 238.), et nous reconnoissons que c'est la chose, qui convient a ce Nom (§. 298.).

§. 297.

Coment nous apprenons la langue Maternelle.

Nous comprenons par là comment nous apprenons la Langue Maternelle, c.a.d. cette langue qu'on parle dans l'endroit ou nous sommes elevez. savoir; que nous sentons les choses, et entendons prononcer leurs noms ensemble et souvent. Par là nous sommes capables de nous representer par la force de l'imagination, le nom en même tems que nous nous representons la chose que ce nom signifie, et en echange nous representer

la cho[se]

la chose, quand nous entendons prononcer, ou que nous pensons a ce mot (§. 238.). De son côté la memoire nous rend certains (§. 249.), que ce nom est celuy qui a été imposé a la chose. Il arrive aussy que nous nous faisons nommer, ou depeindre, ou expliquer une chose absente: au quel cas nous connectons cette description ou explication avec le nom. Du reste cela revient au même.

§. 298.

Comment on apprend d'autres langes.

Quand nous vivons dans un endroit ou on parle une autre langue que la nôtre, nous l'apprenons de la même maniere que nous avons apris la langue maternelle: car nous nous trouvons icy dans les mêmes circonstances ou nous etions alors. Mais quand nous ne somes pas

pas dans l'endroit ou on parle cette autre langue, nous ne pouvons l'apprendre qu'au moyen de la langue maternelle ou de quelque autre que nous ayions deja apprise. Car alors nous nous representons souvent ensemble deux mots qui en deux langues differentes signifient la même chose p. e. lorsque nous les repetons souvent tous les deux ensemble; le mot de la langue maternelle, ou de telle autre que nous avons apprise, tient icy la place et se rapporte, comme se raportoit auparavant la chose signifiée par ce mot (§. 297.). et quand on a remarqué cette seule difference le reste demeure comme auparavant (§. 297.), de sorte qu'il est innutile d'en dire davantage.

§. 299.

Pourquoy un Enfant apprend plutôt a comprendre qu'a parler sa langue maternelle.

§. 299.

Mais on voit en même têms par là pourquoy un Enfant apprend plutôt a comprendre qu'a parler sa langue maternelle. Pour comprendre, il ne faut que pouvoir nous representer la chose avec le nom, et le nom a la fois avec la chose, et nous ressouvenir que c'est là le nom de la chose (§. 297.). Mais pour la parler il nous faut outre cela prononcer les mots, ce qui se fait moÿenant les membres du parler, en formant les sons simples, desquels on compose le son du mot. Car quand on considere le mot en luy même, on voit bien que c'est un son net, composé par d'autres sons simples et claires: Dequoy je traitteray plus amplement dans ma Physique. Puis donc qu'outre ce qu'il faut pour comprendre une langue, il faut encore plus de choses

pour

pour la parler, il n'est pas
etonnant qu'un Enfant
puisse plutôt comprendre
que parler sa langue Mater
nelle. Et nous trouvons
d'ailleurs fondé dans l'experience
que la difficulté de former
les sons requis pour les mots
en est la cause.

§. 300.

Differenie des Mots. Ce que c'est que les Noms.

Nous avons d'abord des Mots
par lesquels nous indiquons
les Especes et les genres
des êtres subsistants par eux
même, ou par d'autres, et
nous avons coutume de les
appeller les Noms des êtres
comme âme, Esprit, Perfection
Entendement.

§. 301.

Ce que c'est que les Noms Essentiels.

Mais nous avons coutume
nous representer de deux
manieres les êtres qui
subsistent par d'autres. tan
fois nous les considerons
comme des êtres differents
de ceux par qui ils subsistent
au

au quel cas la force de l'imagination, qui ne remarque aucune difference nette entre eux, ne les distingue pas des êtres subsistants par eux mêmes. Et c'est en consequence de cette raison qu'on personnifie la Vertu, l'Erudition, la Science et autres êtres subsistants par l'âme. Et dans ce cas il n'y a pas de difference entre les Noms des êtres subsistants par eux mêmes et de ceux qui subsistent par d'autres. Car p. e. La vertu est un être qui ne subsiste pas par soy, mais par l'âme, ou en general par un esprit. Sans une âme ou un esprit il ne peut point y avoir de Vertu: Elle ne peut pas non plus etre reellement separée de l'âme, ou de l'esprit. Cependant quand on considere la Vertu comme un être qui est distingué de l'âme

ou

ou de l'Esprit dans lequel
elle se rencontre, on lui
donne un nom come a un
être subsistant par soy même.
Car les deux Noms Vertu
et âme, dont la derniere
est un être subsistant
par soy meme, et la premiere
indique l'être subsistant
par l'âme, sont d'une même
espece. Et cecy est une des
especes des Noms, savoir
l'espece des Noms Essentiels
par lesquels les êtres sont
denotez, quand a eux mêmes
sans egard a d'autres, soit
qu'ils subsistent par eux
mêmes, soit qu'ils subsistent
par d'autres.

§. 302.

Ce que c'est que des Noms accidentels.

Ensuite nous regardons
encore les êtres subsistants
par d'autres, en tant qu'ils
subsistent par d'autres.
Et de là les êtres par qui
ils subsistent acquierent
d'eux un nom, qui indique
un être

un etre subsistant pas soÿ meme en tant que quelque autre chose subsiste par luy. Et c'est la seconde espece de noms, savoir. le Nom accidentel. p.e. Quand je considere la Vertu come un être subsistant par d'autres, savoir; par l'ame des homes ou par un Esprit; l'âme par le quel elle subsiste, recoit de là, outre son Nom Essentiel d'ame, encore un autre Nom accidentel. — Vertueuse. C'est pourquoy ces Noms accidentels se rapportent toujours a quelque autre chose, et ne peuvent jamais etre employez comme pour eux et independement d'autre chose. Car quand on parle d'un Vertueux, il faut toujours nommer, ou sous-entendre une persome, par l'âme du quel la Vertu subsiste.

§. 303.

§. 303.

avis necessaire.

Mais comme nous trouvo
aussy, qu'il peut subsist
d'autres êtres par de tels
êtres qui subsistent par d
p.e. Le degré d'Erudition
par l'Erudition, et celle cy
l'âme d'un homme, il arri
aussy que les êtres subsist
par d'autres, outre leurs No
essentiels, en reçoivent u
accidentel de l'être, qui a
son tout subsiste par eux
p.e. l'Erudition peut recevo
par son degré le nom-
accidentel de grande, ou
de profonde, quand on d
une grande ou profonde
Erudition. Et c'est ce
qui donne lieu dans to
Langues ou on peut-
aisement joindre les Nom
ensemble, comme dan
nôtre Langue Allemand
a des Noms accidentels
composez; tel est le nom
de profondement sçavan

(Grundgelehrt.)

§. 304

§. 304.

férence des Noms
égard au nombre
des êtres.

Les deux sortes de Noms sont sujets a des changements. Car comme le nom indique proprement une Espece entiere ou un genre entier, il faut qu'il indique aussy bien un être de cette espece ou de ce genre.[x], Afin qu'on puisse donc distinguer s'il est question d'un être, ou de plusieurs, il faut qu'au second cas le nom souffre quelque changement. Ainsy nous disons, Home, ou vertû, quand nous parlons d'un home ou d'une vertu: et Hommes, et Vertus, quand nous parlons de plusieurs hommes, ou de plusieurs vertus. Et cette difference a sa raison dans le nombre des êtres qui sont comptez d'une même espece, ou d'un meme genre.

x que plusieurs, et tous les êtres de cette espece et de ce genre.

§. 305.

§. 305.

Differénce eû egard a leur Connexion.

Outre cela, tous les êtres ont de la connexion ensemble comme on le fera voir en son lieu, et on peut en attendant le recevoir icy comme fondé en Experience. Or, comme en parlant il faut aussy souvent avoir egard a cette connexion, il arrive que dans quelques Langues les noms sont changés, et que dans d'autres on employe certains adverbes qu'on nomme Articles.

|Bey wörter|

p. e. Nous disons en Allemand cet homme, de cet homme et ainsy du reste.

|Der Mensch des Menschen|

Mais on parlera amplement de cecy dans la gramaire dont je n'ay pas desseins de traitter apresent, encore que nous soyons obligez de toucher a quelqu'unes des raisons sur lesquelles Elle est fondée.

§. 306.

Ceque c'est que Pronoms.

§. 306.

Afin qu'on ne soit pas obligé de repêter sans cesse les noms deschoses, ce qui ne pourroit qu'ennuijer, on a inventé quelques mots qui peuvent etre employés a leur place, qu'on appelle Pronoms. come Celuy-cij, celuy-là, etc: (Vorwörter / dieser. jener /) On a aussy employé ensuite de tels mots pour eviter une prolixité desagreables quand il faut toujours se servir des noms mêmes deschoses. comme les Pronoms suivants, Moy, Toy, Mien, Tien. etc. On a enfin connecté ces noms avec les noms des choses, afin que le nom d'une Espece entiere ou d'un genre entier pût tenir la place du nom d'un individu, parce qu'il seroit impossible de donner un nom a chaque individu, et qu'il y a des cas aussy, ou on ne veut pas se servir du nom qui est

Ce que c'est que des Noms Capitaux. (: Verbes :)

est propre a un être, com
lors que ce nom et inconnu
a celuy a qui on parle,
qu'on a des raisons pour
pas nomer par son nom
une personne dont on par
et d'autres semblables.

§. 307.

Tout ce que nous trouvons
dans un être outre son Essen
c'est, ou ses attributs, ou ses
changements, ou son rappor
avec d'autres (§. 33. 44. 42.
126. 188.) C'est pourquoy
tous les jugements porten
sur ce qu'un être à tel ou
tel attribut, ou qu'il à
produit tel changement,
c. a. d. qu'il a fait telle
ou telle chose, qu'il a souffert
tel ou tel changement qu
a une Force, ou bien une
Puissance de faire ou de
souffrir cecy, ou cela, qu
se raporte de telle ou telle
manière a d'autres, etc.

ou

ou qu'enfin il n'y a dans cet être rien de tout cela. Afin donc d'indiquer le jugement par des parolles, on a eü besoin de mots particuliers par les quels on pût denoter la connexion des attributs avec l'Essence, de même que ses changements ses Actions, et ses Passions. Les Latins leur ont donné le nom de mots (: Verbes :) preferablement aux autres mots, dont on ne se sert que pour accompagner ceux cÿ, et nous pouvons a leur exemples leur donner, a l'egard des autres mots, le nom de Mots Capitaux. (: Haupt=Wörter)

Ce que c'est que le mot copulatif.

§. 308.

Pour indiquer la connexion de l'Essence avec ses attributs et changements, de même que son rapport a d'autres, on se sert du mot Capital, Etre; qu'on appelle a cause de cela,

(Verbindungs Wort) de cela, Mot copulatif.
p. e. je dis; le fer est ardent
icy le mot, Est, indique la
connexion du fer et de
l'ardent, c. a. d. la connexion
de l'essence d'un être et de
son changement. C'est
pourquoy, lors qu'on nie
une chose, il faut que le
mot Negatif apartienne
au mot Copulatif, come
quand je dis; un fer froid
n est pas ardent: le Mot
(nicht.) negatif ne et celuy de pas
(ist.) apartiennent au Mot Copulatif
est.

§. 309.

(Il est caché entre les Noms Capitaux.) Comme tous les jugemens
sont, ou une connexion, ou
une separation de deux
conceptions (§. 288.); On
devroit, lors qu'on enonce
un jugement, se servir
toujours du mot copulatif
et le joindre au second ou
avec le Mot negatif: et cette
enonciation est aussy appellée

une propos

une Proposition. Mais pour abreger on a caché le mot copulatif dans les mots Capitaux, et doit par consequent seulement etre sous-entendu dans la plu=part des cas. Car p.e. je dis: le fer ard, au lieu de dire, le fer est ardent. de même on dit; Un home pieux aime Dieu, au lieu de dire, un homme pieux est aimant Dieu, ou une personne qui aime Dieu.

§. 310.

Les mots Capitaux ont une signification composée.

On voit par là, que les Mots Capitaux /: les verbes:/ ont une signification composée: en ce qu'il signifient autant que le mot copulatif, et encore un autre par lequel on indique l'etat d'un être et son essence en même têms, comme lors que dans l'exemple

Ce que c'est que participe ou mot moyen.

precedent

precedent il est dit: Un
homme pieux aime Dieu
le mot aime signifie
autant que le mot copula
est et le mot aimant, qui
se raporte a l'etat de l'hom
pieux, et a son Essence en
même têms; On peut appel
de semblables mots, des
|Mittel- wörter| Partiçipes, ou mots moyens

§. 311.

Outre les mots qu'on vient
de raporter, il y en a encore
Ceque c'est que les adverbes. quelques uns, par les quels
on denote les circonstances
qu'on appelle pour cette
|Bey- wörter| raison adverbes, parce qu'on
les ajoute aux Noms audess
et aux mots Capitaux.
tel est le mot de Demain qui
signifie une circonstance
du têms, et est ajouté aux
Mots capitaux, pour marq
par là quand une chose doit
arriver, come quand je dis: cette
lettre sera ecrite demain.

§. 31

Adverbes de noms, | Bey: Wörter der Nahmen |

§. 312.

On a aussy des adverbes de noms, s: Prepositions: s: qu'on met devant les noms, pour marquer les circonstances des êtres et le rapport qu'ils ont a d'autres, ou que d'autres ont a eux. Tel est le mot avec, comme quand je dis: cette lettre a eté ecrite avec cette plume.

Mots Conjontifs. | Verknüpfungs Wörter |

§. 313.

Finalement on a aussy des mots Conjontifs, par lesquels les parties d'un discours sont connectées, tels sont les mots et, mais, et autres semblables.

Des Interjections.

§. 314.

On a coutume de compter au nombre des mots certains sons, par lesquels on donne a entendre les passions ou les mouvements de l'âme, tel est, ah! dont on se sert dans les plaintes,

come

(Zwischen=Wörter)

comme d'un Signe de
tristesse. Et ces Mots son
appellés Interjections.
parce qu'ils sont mis entr
les autres mots, sans qu'il
signifient rien des chose
aux quelles les autres on
rapport.

§. 315

Pourquoy on ne dit rien de plus sur la langue et le langage.

Il y auroit encore beaucoup
a dire icy, tant des Mots, qu
des manieres de parler qui en
sont composées, et qui seroi
d'un bon usage dans les autr
parties de la Philosophie
Mais comme cela nous ecarter
trop de nôtre but, et que ces
choses apartiennent a la
Gramaire et a la Rhetorique
dont nous parlerons plus
comodement ailleurs, je me
contente d'avoir montré icy
la raison des differentes espec
de mots, ce qui nous servira
pour avoir une meilleure
intelligence de plusieurs
choses qui regardent l'ame

§. 316.

§. 316.

Difference de la connoissance intuitive et de la connoissance Symbolique.

Car il est a remarquer que les mots sont la raison d'une espece particuliere de connoissance, que nous appellons la Figurée. Car nous nous representons un être, oubien par l'être même oubien par des parolles ou d'autres signes. p. e. quand je pense a un homme qui est absent, et dont j'ay pour ainsy dire, l'image devant mes yeux, alors je me represente sa personne même. Mais quand de la Vertu je pense ces parolles: Qu'elle est une habitude de diriger ses actions selon la Loy naturelle; alors je me represente la Vertu par des parolles. La premiere connoissance est appellée connoissance Intuitive: La seconde connoissance, Symbolique, ou Figurée.

Anschauende / Figürliche } Erkäntnis

§. 317.

De quels Signes, autres que des parolles, on se sert dans la Conoissance Symbolique.

§. 317.

Je dis, que dans la conoissance symbolique ou figurée nous nous representons les choses par des mots, ou par d'autres signes: Cela pourroit paroitre obscur a ceux qui ne se souviennent pas d'un exemple d'autre sorte de signes. Je leur indiquerai d'abord les nombres. Il est connu que chaque nombre a son nom particulier, aussi bien que son signe, que nous appellons chiffre. p. e. le nombre qui s'appelle Neuf est marqué par le chiffre 9. Les Romains et d'autres peuples se servent de lettres au lieu de chiffres; les premiers p. e. ecrivoient neuf avec ces lettres IX. Dans l'algebre on acquiert une plus grande lumière touchant ces signes, ou non

non seulement on marque par les lettres les grandeurs, soit en nombres, soit en Lignes, soit en degrez qui se laissent representer par des nombres ou lignes; mais on ÿ a encore d'autres signes, par les quels on dénote leurs connexions, et les rapports qu'ils ont les uns aux autres. Dans l'astronomie les Planetes ont non seulement leurs noms, mais aussy leurs signes, p. e. La Lune a ce signe ☽, et Venus celuy-cy ♀. On trouve de pareils exemples dans la Chÿmie, et les Chimistes ont representé leurs Procés par des Emblêmes. L'art de danser a aujourdhuy aussy ses signes, que Feuillet un François et maitre a danser a inventé, par les quels on peut nettement marquer

marquer toutte une danse
Dans la musique les Nôtes
en fournissent un exemple
et dans la Logique, lorsqu'il s'agit des conclusions
il s'en trouve un, auquel
il faut avoir sur tout egard
comme cela paroitra plus
clairement dans la suite

§. 318.

Differenee des signes.

Mais il se trouve une grande
difference entre les signes.
Car il y en a qui ne servent
que pour la brieveté, comme
ceux de la Chymie, qui n'ont
point d'autre usage, que
celuy de pouvoir en ecrire
brievement les Proces et les
recêptes. Les signes
astronomiques sont de la
même especes et inventés
pour en abreger les
ecritures. D'autres signes
servent a cacher ce qu'on
veut dire, afin que chaqu'un
ne puisse

ne puisse les deviner. C'est a cette classe qu'apartienent les signes de l'Ecriture secrette que personne n'entend s'il n'en à la clef, c. a. d. si on ne luy en a expliqué la signification, et donné les regles pour l'entendre, a moins qu'il ne possede l'art de dechiffrer des ecritures secrettes, et que les signes soyent d'une nature a pouvoir etre dechiffrés sans en avoir la Clef. C'est encore icy qu'ont lieu les Emblêmes des Chymistes sous lesquels ils ont caché leur procés Chymiques. D'autres signes encore sont d'usage pour representer nettement une chose a quelqu'un. De ce nombre sont les signes de la Danse moyennant lesquels on peut, sur une feuille de papier, marquer dans l'ordre convenable,

tout

Ce que c'est que l'art des signes.

tout ce que le danseur do
observer et faire dans tou
la danse. C'est aussy to
classe des signes en Logiqu
par lesquels, lors qu'il s'agi
des especes des argument
on peut representer tout ce qu
doit observer a chaque espe
quand on veut argumente
Finalement il y a des sign
qui servent a inventer, te
qu'on en trouve dans l'algeb
et dequoy les chiffres
fournissent aussy en quel
que façon un exemple
Et pour ce dernier but, le
signes sont d'une tres gran
importance, et sont encore
plus que tous les autre
astreints a des regles, qu
apartiennent a une Scien
particuliere, que j'appelle
l'art des Signes, mais que
suis obligé de mettre enc
jusqu'icy au rang des cho
qu'on cherche a trouver.

(Zeichen-Kunst)

§. 319.

Utilité de la conoissance Symbolique.

§. 319.

Mais la connoissance Symbolique ou figurée a plusieurs avantages sur la conoissance intuitive, quand celle cy n'est pas exacte, c.a.d. quand elle ne met pas nettement devant les yeux, pour ainsy dire, tout ce que contient un être, et sa connexion avec d'autres, et le rapport qu'il a a eux. Car comme nos sensations sont apresent en grande partie confuses et obscures (§. 199. 214.); les mots et les signes servent a la netteté, en ce que par leur moyen nous distinguons ce que nous trouvons de different dans les êtres et entre eux. Or comme par là se decouvre la ressemblance qui se trouve entre de differents êtres individus (§. 18.); On parvient par là a des conceptions universelles (§. 182.).

(Vollständig)

Ainsy

Ainsy la coñoissance universelle devient nette par les mots (§. 206.). Mais de quelle grande utilité nous est cette connoissance universelle, c'est ce qu'il se verra dans la suite.

§. 320.

Prejudice qu'elle peut aporter.

Cependant la connoissance figurée ou Symbolique, peut aussy aporter quelque prejudice, quand on n'y fait pas assez d'attention et que nous prenons pour connoissance des parolles vaines avec lesquelles aucune Conception n'a connexion, et que nous prenons des mots pour des choses: dequoy j'ay traitté amplement dans ma Logique.

§. 321.

Son usage dans les Jugements.

Les mots et les signes de nettété servent surtout dans les

dans les jugements. Car
côme il s'agit principalement
quand on juge, de distinguer
d'un être, et l'attribut,
ou le changement, ou l'effet
ou le rapport a d'autres, qui
luy est attribué, ou denié,
et d'examiner la cônexion
de ces deux differentes choses
(§. 288.), qu'ainsy pour qu'il
y ait de la netteté dans le
jugement par la cônoissance
intuitive, il ne suffit pas,
de se representer la difference
des conceptions qui sont ou
separées ou connectées.
Mais de se representer aussy
l'effet de l'âme par lequel
elle fait cet examen. Et
les mots faisant connoitre
la connexion et la separation
des Conceptions (§. 309.); il
s'ensuit que la difference
des Jugements et des simples
conceptions se montre plus

clairement

(figürliche
Anschauende } Erkäntniß)

clairement dans la connoissan
symbolique ou figurée, que
dans la Connoissance intuiti
(§.316.), ainsy la netteté y
est plus grande (§.206.).

§.322.

Pourquoy nous preferons la coñoissance figurée a la coñoissance Intuitive.

C'est pourquoy il arrive que
aussitôt que nous nous forme
une conception universelle
d'une espece d'etre dont no
en avons vu, ou senti un
ou que nous remarquons quel
que chose de net, ou que no
voulons en nôtre particulie
porter un Jugement sur
quelque chose; nous passon
de la connoissance intuitiv
a la connoissance figurée
et nous nous parlons a
nous mêmes, ou nous pense
ou moins les parolles qui
y seroient requises.

§.323.

Difference des mots.

Cependant comme les mot
qui signifient un être, ne
representent

Ce que c'est que les noms.

representent rien de luy nettement, car p. e. le mot verité ne represente rien de la verité, et qu'ainsy le mot est simplement intelligible en tant que la memoire nous rappelle, qu'elle signifie certaine chose dont nous avons eû une conception (§. 248.), c. a. d. en nous resouvenant de la coñoissance intuitive (§. 316.); ainsy, la connoissance figureé ou symbolique fondeé sur la Langue ordinaire, n'a, en elle même, aucune certitude ni clarté.

§. 324.

Coment la coñoissance figureé acquiert de la clarté et de la netteté.

Il est possible, de porter de la clarté et de la netteté dans la connoissance figureé, et qu'elle represente precisement comme devant nos yeux, ce qui se rencontre dans un être, et par ou on le

distingue

distingue d'un autre être
de sorte, que si dans la sui[te]
on compare des signes
composés qui soyent
equivalents aux concept[s]
on puisse aussy par eu[x]
connoitre le rapport de[s]
êtres les uns aux autres
On en trouve des exemples
dans l'algêbre (: de la manie[re]
que les gens qui l'entenden[t]
bien s'en servent,) et dans
les noms des especes des
arguments dans ma Logique
Mais l'art de connecter les
signes, qu'on peut appeller
l'art de combiner les Characte[res]
aussy peu que l'art des
Characteres n'a pas encore
eté invente, et l'une est
meme inseparable de l'autre
si on en veut traitter a fond
Ainsy puisqu'il y en a encore
peu jusqu'icy, qui puissent
se faire une idée de cet art
et que les

Verbindungs-Kunst der Zeichen

et que les Sciences ne sont pas portées a un point, qu'on puisse separer entierement leurs conceptions, de toutte image des sens, et de la force de l'imagination, et les exprimer par des simples signes, par la juste conexion, desquels on puisse trouver touttes les veritez possible. il n'est pas question d'en dire icy davantage.

§. 325.

Ce que c'est que Experience.

Cette connoissance que nous aquêrons en faisant attention a nos sensations, et aux changements de l'âme, nous avons coutume de l'appeller Experience. Et la nomons Experience commune, quand les sensations se produisent d'elles mêmes, mais Essais, quand nous y parvenons par nos soins. p. e. Le Ciel, sans que nous y contribuions, se couvre de nuages et nous voyons ces

Difference de l'Experience commune et des Essais.

gemeine Erfahrung/

Versuch/

ces Nuées obscures, sans que nous ayions formé aucun desſein de les voir. Lors que je fais donc attention a ce que je vois, et que je connois par là, que le Ciel est couvert de nuages obscurs; c'est une Experience comune. Au lieu que, d'une boule de cuivre ou de verre, je pompe l'air, pour voir si elle peze moins que quand elle est remplie d'air, c'est un Esſay: car je parviens a cette conoiſsance par mes soins. Sans cela nous ne verrions jamais rien de semblable: puisque la nature n'aſsemble pas des boules, des pompes, et des balances, et qu'encore moins elle pompe l'air d'une boule et la met dans une balance.

§. 326.

Ce que nous avons a faire dans les Experiences.

Nous ne sçaurions donc rien faire de plus dans les Experiences

Experiences, que de remarquer avec soin, ce qui se laisse distinguer, ou par les sens dans les choses qui sont hors de nous, ou dans l'etat de nôtre âme, et que nous donnions a chaique chose son veritable nom, afin que nous ne confondions pas nos imaginations et nos prejugez avec l'experience, et qu' ainsy nous ne cherchions pas a nous faire illusion a nous mêmes, en adoptant des raisons de connoissance qui ne sont pas fondées dans les êtres. Nous trouverons de cecy un exemple bien clair a l'occasion de l'harmonie entre le corps et l'âme.

§. 327.

Quelle dexterité elle exige.

Mais ce soin demande plus de dexterité qu'on ne pourroit croire. Car premierement il y faut une penetration

(§. 209.)

/§. 209./ qui ne s'acquiert que
par un grand exercice, encore
chacun n'y parvient-il pas
au même degré. Ensuite
il faut bien savoir la Langue,
c. a. d. avoir des conceptions
claires de tous les mots, et
les mêmes que l'usage y a
joints. Ce qui n'est pas
peu de chose, vû la ressem-
blance des etres, ou les
circonstances etrangeres
qui cachent ce qui doit
former la conception, et
l'inconstance du Langage qui
en resulte, par lequel les
mêmes mots ne sont pas
toujours pris dans une même
signification. Et ce qui
ajoute une grande difficulté
c'est quand il faut se faire
des conceptions nettes de tout
autant qu'il est besoin
pour l'intelligence de la
chose: car ce n'est que par
là seulement qu'on peut
bien eviter l'inconstance
dans

dans le langage, et empecher tout mal entendu de la part des autres. Il faut, enfin se defaire de touttes les pensées, que nous avons eües d'ailleurs de la chose, afin que nous n'aillions pas la regarder comme une preuve de l'opinion que nous en avions conceüe auparavant, et croire ensuite que nos propositions soyent fondées dans l'experience, et les donner pour telles; ce qui ne manque pas ordinairement d'arriver. Tout ce que je viens de dire de la dexterité requise aux experiences, est expliqué par ce qui vient de preceder (§. 325.)

§. 328.

Objection, et Reponse.

Cependant il pourroit naitre un doute icy. Car on, devroit croire qu'il est bon de commencer dans le dessein de regarder l'experience comme la preuve d'une opinion, et on

et on pourroit m'objecter
mon propre exemple, lors
qu'un pareil dessein m'a
engagé a considerer plus
exactement le cercle ou
la lueur qui est autour de
la Lune pendant les grandes
eclipses du Soleil (§. 2 53.
Astronom:); Mais il ne
me sera pas difficile de
lever ce doute. Il est bon
et même necessaire, lorsqu'il
s'agit d'une opinion, de bien
examiner ce qui devroit
se trouver dans l'experience
pour qu'elle ÿ fut fondée
et de prendre garde, lorsque
l'occasion s'en presente
si cela se trouve ainsy ou
non. Il est bon de même
de se noter les observations
que d'autres pensent avoir
faites, afin de voir dans
l'occasion, si on le trouve
de même. Mais dans
ces cas on n'est pas
prevenu pous ses opinions

et on

et on n'en vient pas a l'experience dans le dessein de la regarder comme en etant la preuve, mais nous observons les choses avec une entiere liberté d'esprit. Nous comparons seulement en pensée ce que nous avons trouvé avec ce que nous nous etions proposé de chercher: d'ou il ne peut pas resulter, de la confusion, mais bien une plus grande netteté (§. 206.). La difference de ces deux cas est visible. Au premier, nous desirons que la chose vienne, et se montre telle que nous l'avons souhaittée, et ainsy nous sommes bien aises, quand cela arrive ainsy; et fachéz quand nous trouvons le contraire. Au lieu qu'au second cas, il nous est indifferent de quelle maniere que la chose vienne, et nous somes aussy peu interesséz a l'une qu'a l'autre.

§. 329.

Quelle connoissance on obtient par l'Experience

(Erfahrungs und Versuchs-Kunst)

Mais par l'experience nous parvenons en partie a des conceptions, et en partie a des Jugements, j'ay deduit dans ma Logique ce qu'il y à a observer dans les deux cas, pour eviter tout erreur: quoy qu'il ne faut pas s'imaginer que j'ay par la epuisé cette matiere. La Science des Experiences et des essays est si abondante en regles, qu'on en pourroit faire une partie separée des Sciences. Il ne seroit pas même inutile de l'a faire, parce que nous arrivons a beaucoup de connoissances par les Experiences. Nous avons aussy deja par les Astronomes, et par quelques Physiciens soigneux, de belles preuves d'Experiences et d'Essays, dans lesquels un genie qui y est propre, peut trouver des Regles universelles pour pousser plus loin les choses

choses. Et mes essays par lesquels je fraye le chemin a la Physique peuvent servir a ce but, parce qu'on peut dans la maniere dont je propose les choses, apprendre celle de faire bien les Essays.

§. 330.

ent la certitude
periences.

Quoyque je n'aye pas dessein apresent de reparer le deffaut qui se trouve jusqu'icy dans la science des Experiences et des Essays, il faut pourtant que j'indique d'ou nous vient la certitude des experiences: Car celuy qui pretend connoitre l'ame, doit pouvoir indiquer la raison* quand nous connoissons leur possibilité (§. 5. c. 9. Log.). Or, l'experience nous montrant qu'il y a de tels êtres; dont elle nous garantit la conception, nous connoissons aussy par là qu'ils sont possibles (§. 15). Les Jugements sont certains

* lorsqu'il s'agit d'une qui la regarde. Les conceptions sont certains

certains, quand ce que nous attribuons a un être luy convient, ou peut luy convenir (§.6. c.9. Log:); Lors donc que nous sommes parvenus a un jugement, moyennant l'experience. nous avons reconnu par là, que telle ou telle chose convenoit a un être, et il est de nouveau clair par là, que cela peut luy convenir (§.15.). Cependant comme dans les jugements tout se prononce d'un être sous certaines conditions (§.6. c.3. Log:); il n'est pas certain que la même chose arrivera de même, jusqu a ce que la même condition existe, c. a. d. que le cas soit ressemblant (§.18.). p.e. Je vois que le fer devient ardent dans la forge, quand on le met dans des charbons ardents, fortement animés par un soufflet. par là je juge

juge que le fer peut devenir ardent. Mais ce jugement n'est pas vray simplement. Car je ne sçaurois me faire d'esperance que cela arrivera, jusqu'à ce que je voye le fer dans un grand brasier.

§. 331.

Quelle certitude il y a dans les actions de ceux qui se reglent sur l'experience.

D'ou vient que ceux qui ne font attention qu'à l'Experience et qui se reglent la dessus, attendent des cas ressemblants, et la raison de touttes leurs actions, est dans l'attente des cas ressemblants. S'ils les savoient donc bien distinguer, c'est a dire, qu'ils en eussent au moins une conception claire (§. 198.); ils seroient certains dans leurs entreprises: car rien n'est plus certain, que dans les cas ressemblants il arrive la même chose (§. 10.). Mais comme la conception qu'on en à, est en grande partie obscure, et quelques fois

fois même irreguliaire, en ce qu'on la determine par des circonstances etrangeres qui frappent les yeux, au lieu des veritables, il n'est pas surprenant que souvent le succés de leurs entreprises est incertain, et ceux là s'y trompent le plus, qui croyent etres les plus certains, de quoy on voit des exemples journaliers dans la vie.

§. 332.

l'importance de ceiy.

Ce que je viens de dire est d'autant plus important que la plûpart des hômes, même de ceux par les avis desquels le monde est gouverné, se fondent dans leurs entreprises, sur l'experience et que ceux qui ont le soin de la santé des hômes, n'ont jusqu'icy aucune raison certaine de leur cures, que l'Experience. Ce qui fait bien voir de quelle utilité

il seroit,

il seroit, de mettre dans un bon etat cet art d'experiences (§. 329.), et qu'on s'y exerçat de jeunesse.

§. 333.

Comment il arrive que nous nomons une chose par son nom.

Quand il se presente un être, que nous avons vû cÿ-devant, ou que nous avons connû par d'autres sens, et dont nous aÿions aussÿ entendu prononcer le nom, ou que nous l'aÿions nomè nous mêmes, et que nous faisons attention a nôtre conception, alors le nom nous tombe aussÿ dans l'esprit (§. 238.). Et en même têms que la memoire nous rend certains, que ce nom convient a cet être (§. 248.), nous le luÿ attribuons, et pensons ou disons p. e. cet être est une Colombe. Quand nous jugeons ainsÿ que ce nom convient a cet être (§. 288.), nous jugeons premierement qu'il à telle, ou telle marque, et il nous tombe

dans

dans l'esprit un Jugement
universelle: savoir, que ce qu
à ces marques, doit avoir ce
nom, oubien, qu'il à l'essence
qui est indiquée par ce nom
Et de là resulte enfin nôtr
present jugement: que cet
être a ce nom, oubien, qu
à l'essence qui est indiqu
par ce nom. Comme dan
nôtre exemple de la Colom
je vois sa figure, et en y
faisant attention je juge
que cet être a cette figure
Il me tombe dans l'esprit
ce qui a cette figure, c'est
une Colombe. Et de là je
juge, et je dis: Cet être es
une Colombe.

§. 334.

Eclaircissement ulterieur.

Si quelqu'un vouloit doute
que nôtre Pensée contin
taat des choses, lorsque no
voyons une Colomble, et que
nous pansons, cecy est une
Colombe; on peut aisemen
l'en convaincre. De même
que

que tout a sa raison suffisante pourquoy il est (§. 30.); il faut aussy qu'on puisse indiquer une raison suffisante, pourquoy nous vient cette pensée: ceci est une Colombe. Je luy demande donc, si cette pensée luy viendroit, s'il ne voyoit pas la Colombe? Il n'y aura personne, je pense, qui ne reponde, que non. Ainsy il apartient a la raison suffisante de cette pensée, que je voye la Colombe. Je parle icy simplement du cas, ou je vois la Colombe, et pense, que c'est une Colombe. Car dans d'autres cas, cette même pensée peut bien avoir encore d'autres raisons. Apresent je demande encore, si on seroit venu a penser, cecy est une Colombe, si on ne faisoit pas attention a sa figure, en la connectant avec la representation, quoy qu'obscure, de l'Essence, c. a. d. si on ne

on ne jugeoit: que cet être a cette figure (p. 288.)! Quan on y prend bien garde, et qu compare l'etat present de l'âme avec un autre, ou on a aussy vû une colombe sans avoir la pensée, que c'est une colombe; on remarq bientôt, qu'on doit juger, qu cet être a cette figure, si la pensée doit luy tomber dan l'esprit: que cecy est une colombe. Car l'experience prouve, que nous pouvons voir une colomble, et que la pensée nous vient: cecy est une colombe, mais que dans d'autres têms cette pen ne nous vient point, quoy que le nom de colombe nous soit deja connu, et qu'ainsy la faute n'en peu pas etre attribuée a la force de l'imagination a la memoire. Il faut donc qu'un de ces deux etats de l'ame contienne

quelque ch

quelque chose qui contribüe a la pensée, de l'origine de laquelle nous parlons, et que l'autre etat ne contienne pas cela. Lors que nous recherchons cette differense, nous trouvons que dans l'un des cas nous jugeons, que cet être a cette figure, et que dans l'autre cas nous ne faisons aucun jugement, et nous en tenons a la simble vüe (§. 289.). Par là je pense qu'il est clair, que le jugement: que cet être a cette figure, apartient ~~au~~ a la raison suffisante de la pensée: cecy est une colombe. Enfin quand je demande, si cette pensée, que cecy est une colombe, viendroit a quelqu'un qui n'auroit jamais entendu le nom de colombe, ni ne l'auroit jamais vüe, ni jugé, que ce qui a cette

figure

figure, est une colombe;
qu'il ne se souvient pas
non plus d'avoir autrefois
fait un pareil jugement
on comprendra que si une
de ces trois choses manquoit
il seroit impossible que la
pensée dont nous parlons
luy tombat dans l'esprit.
Car il songera a se rappeller
des cas ressemblants, lors
que cela ne pourroit arriver
au deffaut d'une de ces
choses; ou bien, s'il est
exercé aux connoissances
nettes il sera en etat
d'indiquer luy même la
raison, pourquoy cela ne
se peut pas. Et ainsy
tout cela apartient aussi
a la raison suffisande de
nôtre pensée. Il s'ensuit
que je n'ay rien avancé
qui ne fut fondé en
experience. Même s'il
en etoit besoin, j'indiquerois
une raison suffisande
pourquoy

pourquoy aucune de ces choses dont on vient de parler amplement, ne peut manquer, si la pensée, que j'ay deja souvant repetée, doit avoir lieu.

§. 335.

Usage de cet eclaircissement.

J'espere que cet exemple facile fournira une Lumiere pour savoir coment on doit faire les recherches dans d'autres cas, afin de distinguer touttes les choses qui sont melées ensemble dans une pensée. Desorte qu'on ne doit pas regarder icy come une bagatelle, ce qui est tres important. Je n'ignore pas que la pluspart ont la coutûme d'eclaircir des choses faciles par des exemples difficiles, afin de leur donner un air plus relevé: Mais ma coutûme est, de confirmer les choses les plus importantes par les exemples les plus comuns,

communs afin qu'on pu[isse]
d'autant mieux les compren[dre]
[§.159.]

§. 336.

Ce qui arrive dans ce cas quand nous avons une conception nette.

Quand nous avons une
conception nette d'un êt[re]
qui se presente; nous remarqu[ons]
en luy, quand nous y faison[s]
attention, touttes les marqu[es]
qui prises ensemble formen[t]
la conception. Il nous tom[be]
dans l'esprit: que l'être a
qui convient cette conceptio[n]
est celuy, a qui apartient
ce nom. p. e. Je vois que
cette table a quattre cotez
et juge par consequent: que
cette table a quattre cotez
Je me souviens, que j'ay
d'ailleurs entendu, que ce
qui à quattre cotez est un
quarré. et de là je juge
que cette table est quarrée
De même je vois le soir,
quand la lune reluit, que
je puis voir les êtres autour
de moy, et je juge de là
que

que la lune rend visible ce qui est autour de moij. Il me tombe dans l'esprit que j'ay appris d'ailleurs, que ce qui rend les etres visibles est une lumiere, et je juge de là: que la lune est une lumiere.

§. 337.

Comment nous appliquons les jugements universels dans les cas qui se presentent.

D'un autre coté, quand nous avons formé un jugement universel d'un être, et qu'il s'en presente un autre de la même espece, nous avons coutûme d'y appliquer ce jugement de la même maniere. Au quel cas nos pensées se suivent dans cet ordre. Nous en faisons l'experience et trouvons la chose de la même maniere que dans les exemples precedents: Cet être, qui se presente, est d'une telle espece: il nous souvient: que tous les êtres de cette

espece

espece sont d'une telle natu[re]
Et de là nous jugeons, qu'a[insi]
cet être qui se presente do[it]
être de cette nature. p. e[x.]
je vois que Titius donne
volontiers aux pauvres. [Il]
nous souvient: que celuy
qui donne volontiers aux
pauvres, est liberal. E[t]
de là je juge: que Titiu[s]
est liberal.

§. 338.

Coment nous appliquons les jugements conditionels.

La même chose arrive, quan[d]
nous avons reconnu quelqu[e]
chose d'un être, sous de
certaines circonstances,
oubien aussy sous de certain[es]
conditions, et que nous-
trouvons que cet être se
retrouve apresent sous l[es]
mêmes circonstances. E[n]
ce cas voicy l'ordre dans
lequel nos pensées se-
suivent. L'Experience
nous enseigne, ou nous
pensons par d'autres raison[s]
que

que cet être se trouve dans ces circonstances. Il nous souvient (§. 238.); que quand cet être se trouve dans ces circonstances, il arrive ceiy ou cela. Et de là nous jugeons: que ceiy ou cela arrivera. p. e. J'ay vu que quand il pleut bien fort, la pluye entre par le toit dans le grenier. Lorsque je vois donc qu'il pleut bien fort; il me souvient: que quand il pleut bien fort, la pluye entre dans le grenier. Et de là je juge: que la pluye entre apresent dans le grenier.

§. 339.

Preuves de l'un et l'autre cas.

De même que j'ay montré cÿ dessus (§. 324.) amplement et avec beaucoup de circonstances, que les pensées se suivent dans un pareil ordre, et que la troisieme a lieu a cause des deux precedentes;

precedentes; on pourroit
montrer icy le même ordre
dans l'appliation d'un
jugement formé, a des cas
nouveaux. si chacun n'etoit
en etat de le faire selon les
regles qu'on vient d'en doñer

§.340.

Ce que c'est que des arguments. (Schlüssen)

Nous appellons argument
quand de deux propositions
nous en tirons une, et
Syllogisme, ou argument (Schluß)
la maniere d'argumenter
Mais cela a eté traitté
amplement dans ma Logique

§ 341.

Usage particulier des Syllogismes.

Mais quoy qu'il ne soit
pas besoin icy de repeter
tout ce que j'y ay dit du
frequent usage des Syllogismes
dans les Sciences; j'ay pourtant
a traitter d'un usage particulier
auquel personne n'a songé
encore, dont j'ay parlé le
premier dans mon dictionaire
de Mathematique

de Mathematique sous le mot Demonstration et dont j'ay fait mention ensuite dans ma maniere d'enseigner Sect: 2. c. 3. §. 20. p. 147. Savoir, que les Syllogismes servent a nous faire comprendre, comment une pensée en suit toujours une autre dans un ordre non interrompu, et qu'ainsy on peut indiquer la raison de touttes les pensées, qui ont existé par d'autres, et qui nous representent quelque chose qui n'est pas present a nos sens.

§. 342.

Exemple.

Comme mon but principal est icy de montrer, coment on doit indiquer la raison des changements qui arrivent dans nôtre Ame. c. a. d. coment une pensée resulte d'une autre: je crois qu'il est necessaire de montrer par un

un exemple et usage des
Syllogismes auquel on n'a
encore jamais fait attention
Je suppose donc ce qui suit
Titius s'eveille le matin, en
=tend sonner cinq heures, se
leve. Il s'habille, prie Dieu
lit dans la Bible, etudie
dans un livre, et ainsy de
suite. Je supose apresent
pour plus de nettete, que
tout cela se fait a dessein
c. a. d. qu'il veut faire tout
ce qu'il fait. Il est donc
question de savoir, coment
il est arrivé que ces choses
luy sont tombées dans l'esp
Je dis; que c'est en vertu
des Syllogismes, de la
maniere qu'on les enseigne
dans la Logique, et comme
je les ay expliqué dans la
mienne. scavoir; Titius
dans son lit entend sonner
cinq heures, et juge
apresent il sonne cinq heu

Il se

Il se souvient de son dessein qui etoit: quand cinq heures sonneront, je me leveray. de là il conclut: apresent je veux me lever. Lorsqu'il execute sa volonté: il en a une notion, c. a. d. il reconnoit: Apresent je me leve. C'est pourquoy, si on luy demande, ce qu'il fait, il repond ce qu'il pense, savoir: Je me leve. Cette pensée remet de nouveaux dans sa memoire son dessein une fois pris et executé tous les jours: Quand je me leve, il faut que je m'habille. Et de là il conclut: il faut que je m'habille. C'est pourquoy si on luy demande alors ce qu'il va faire? il repond ce qu'il pense, savoir, je vais m'habiller. Apres qu'il a accompli cette volonté, il en a

une

une notion, c. a. d. il pense
je me suis habillé. Car
si on luy demande ce qu'il
a fait; il a sa reponse pr
Je me suis habillé. Mai
par là un autre dessein
luÿ revient dans la memoi
Quand je me seraÿ habillé
je priray Dieu. Et de là
il conclut: Je m'en vai
prier Dieu. Lorsqu'il a
accompli cette volonté, i
a notion de cette action
c. a. d. il pense: je vien
de prier Dieu. Cette pensé
le fait souvenir du dessein
qu'il s'est proposé aupar-
vant: Quand j'auray
prié Dieu je liray dan
la Bible. Et de là il
conclut: je m'en vais
lire dans la bible. Qu
cette volonté a eté execute
il en a encore notion
c. a. d. il pense: J'aÿ l
dans la Bible. Par l
il luy

il luy revient un autre dessein: Quand j'auray lû dans la bible, j'etudiray dans ce livre. Et ainsy les pensées se suivent dans un même enchainement, jusqu'à ce qu'elles soyent interrompües par une nouvelle sensation, qui, de même qu'avoit fait le son de l'horloge, nous fait naitre d'autres pensées, qui n'ont plus la même connexion avec les precedentes.

§. 343.

Premiere remarque.

J'ay plusieurs choses à faire remarquer dans cet exemple. car encore qu'il soit commun, il renferme beaucoup des choses importantes. Dabord on pourroit croire, que nôtre ame ne fait pas effectivement tous ces Syllogismes, par ce qu'elle ne pense pas touttes ces propositions avec ces parolles

parolles dont nous nous
sommes servi pour les
enoncer. Mais il faut
savoir tout premierement
qu'il n'est pas question
des parolles, mais des choses
signifiées par ces parolles.
Il n'est pas besoin p. e
lorsque j'entend sonner
cinq heures, que je pense
ces parolles; apresent il
sonne cinq heures, ou bien
il sonne cinq heures, mais
il suffit que je les entende
sonner, que j'en aÿe notion
et que dans ma memoire
je me souvienne, comme
de loin, de la signification
de cet acte de soner l'heure
car ce sont là les pensées
que j'ay coutûmes d'indiquer
par ces parolles: apresent
il sonne cinq heures (§ 288.
289.). De même, il n'est
pas besoin, lorsque je me
souviens de mon dessein
de m

de me lever a cinq heures,
que je pense ces parolles:
quand il sonnera cinq
heures, je veux me lever;
mais c'est assez, que je me
represente le même etat,
auquel je formaÿ ce dessein.
Car la signification de ces
parolles est contenüe dans
cette representation quoy
qu'elle soit alors fort
obscure (§. 199.). Mais on
pourroit montrer de la
même façon qu'on a fait
plus haut (§. 334.), qu'il
faut que touttes les representa=
tions se fassent dans l'âme,
qui conviennent aux parolles
cy devant alleguées (§. 342.),
et qu'elles se süivent dans
ce même ordre que nous
avons rangé les propositions.
Car il faut que chaque
pensée ait sa raison
suffisante (§. 30.). Et si l'on
ote une des propositions
precedentes

precedentes, on ne pourro
plus indiquer intelligiblemen
comment on est parvenu
a telle ou telle pensée
p. e. Qu'on suppose que
quelqu'un n'a pas formé
le dessein de se lever a cinq
heures: la volonté de se
lever ne luy viendra pas
quand il entend sonner cinq
heures; il l'alleguera au
contraire, comme une raison
pourquoy il ne se leve pas
encore, lors qu'on luy
demande, ou lors qu'on le
dit de se lever. Qu'on
suppose encore qu'un hom
lors qu'il entend sonner
cinq heures, ne se souvien
pas du dessein qu'il avoi
formé de se lever alors,
il demeurera couché; et
si ensuite on luy demande
pourquoy il ne s'est pas
levé, il ne pourra en dir
d'autre raison, sinon,
qu'il n'y

qu'il n'y a pas pensé. On trouve le reste de même, si on veut parcourrir tous ces Syllogismes.

§. 344.

Seconde Remarque.

D'autres pourront regarder cette analyse des pensées come une subtilité inutile, parce qu'ils n'envisagent que cet exemple, lequel etant commun, leur rend la chose meprisable. J'eusse pû aussy tôt choisir un exemple relevé ~~de quel~~ d'une profonde penetration dans les Sciences: car ainsy que la nature observe les mêmes regles quand les enfans se jouent, que quand elle produit ses differents changements serieux, il en est de même dans les pensées. Mais j'aurois agi contre ce que j'ay soutenû plus haut §. 159. Pour ce qui regarde donc l'utilité de cette analyse: Nous apprennons a bien distinguer les experiences mêmes,

mêmes, de ce qui s'en peu
conclure, afin que nous
n'adoptions pas des raison
de connoissances par illus
ce qui est un soin tres-
necessaire (§. 326.), et qui
comme on le voit tous le
jours, manque a ceux mêm
qui veullent passer pour le
plus experimentez. C'est
même en cela que consist
la penetration, que nous
avons dit cy dessus (§. 327.)
que les experiences exigen
et cette analyse dont nou
parlons, est en même tem
le moyen, par lequel elle
est soutenuë. On en verr
de plus, un usage particul
dans la Morale, ou on a
besoin de prendre garde,
comment les pensees sorten
l'une de l'autre, non seulem
lors qu'on veut aprendre
a se connoitre et a cōnoitr
les autres; mais aussy quan
on ve

on veut comprendre d'ou viennent les obstacles des vertus, et dans d'autres cas. Et come non seulement j'ay indiqué dans l'endroit allegué cy dessus (§. 341.) de mon dictionaire Mathematique, mais que j'ay prouvé dans Ma maniere d'enseigner Sect. 1. c. 2. §. 38. pag. 35. que dans les Demonstrations mathematiques, nos pensées se suivent dans ce même ordre; cette analyse des pensees pourra encore servir, a apprendre a bien connoitre la nature interieure d'une Demonstration et a comprendre d'autant plutôt, que les Demonstrations n'appartiennent pas aux seuls chiffres et aux figures, par ce qu'elles ont aussy lieu dans les moindres actions et les plus simples, qu'enfin la maniere de demontrer est la même que la maniere de penser,

et qu'il

et quil n'y a rien de plus simple. ~~En~~ Particulierement on en tire encore cette utilité qu'en recherchant d'ou vient chaque pensée, on evite beaucoup de prejugez qui se glissent sans cela insensiblement dans l'esprit. Ainsy on doit faire grand cas de cet exemple, a cause de sa profondeur.

§. 345.

Si on peut faire un Syllogisme avant de savoir la conclusion.

De plus cet exemple efface le prejugé etabli ordinairement que nous ne sçaurions faire de Syllogisme ou d'argument sans qu'on nous donne la conclusion avec le Terme moÿen. D'ou on a tiré la consequence que les Syllogismes n'etoient d'aucun usage dans les experiences. Nôtre exemple fait voir le contraire. Car icy nous sommes parvenus a la proposition mineure par

|Den Hinter Satz mit dem Mittel-Glied|

|Unter Satz|

la conoissance

la connoissance intuitive,
sçavoir que nous avons
reconnû: a present il sonne
cinq heures; parce que nous
avons entendû sonner cinq
heures. La Proposition
(Obersatz) Majeure nous est venue en
memoire parce qu'elle à
un membre de commun avec
(Untersatz) la mineure (§. 238.). Et nous
en avons tiré la conclusion,
en ce que nous avons connecté
les deux differents membres
(die Vördersätze) dans les Premisses. Nous
avons de nouveau reçeu cette
premiere conclusion comme
une proposition mineure
pour une nouvelle conclusion,
par ou nous arrivons comme
auparavant a une nouvelle
proposition Majeure,
moyennent la force de
l'imagination et de la
memoire, s'avoir; parce
que cette majeure a un
membre de commun avec
cette mineure. De là
nous

nous avons de même qu
auparavant tiré une nouv
mineure, en ce que nous
avons connecté les memb
qui sont differents dans le
deux Premisses. On a
continué de cette mani
et ainsy les premisses n
etoient toujours connuës
avant les conclusions.
Je n'explique pas les par
dont on se sert icy, par
qu'elles le sont suffisamen
dans la Logique (c. 4. §. 6.)

§. 346.

Nature des demonstrations Mathematiques.

Quand on examine les
preuves Mathematique
qu'on a coutume d'appelle
des Demonstrations, on
trouvera, qu'elles sont
de cette même nature
Car quand on veut les
penser dans le même ord
que celuy qui les a invent
On prend une proposition
ou de la figure, ou de la
condit

/Lehr-Satz./

condition du Theorême. Par là on se rappelle une proposition precedente, par ce qu'elle a un membre de commun avec elle. Et de ces deux propositions, on tire la troisieme, en connectant les membres qui sont differents en elles. Cette troisieme proposition, c. a. d. la conclusion du Syllogisme precedent, est prise de nouveau comme une mineure pour un nouveau sylogisme; et moÿennant cette proposition on s'en rappelle une precedente parce qu'elle a un membre de commun avec elle. Et de ces deux on conclut encore la troisieme, en connectant les membres qui sont differents dans les deux. De cette façon on procede dans les demonstrations Mathematiques, jusqu'a ce qu'a la fin on parvienne a avoir pour conclusion

conclusion cette propositio[n]
qu'il s'agit de prouver. Il
est bien vray qu'il arrive
que d'une figure, ou de la
condition d'une propositio[n]
nous prenons plus d'une
proposition, et qu'ainsi,
par plusieurs Syllogismes
qui n'ont rien de commun
ensemble, nous en tirons
plusieurs conclusions,
dont la comparaison
fournit une nouvelle
proposition, que nous prenon[s]
pour mineure pour un au[tre]
Syllogisme, et continuons
ensuite comme auparavant.
Mais nous trouvons aussi
dans la vie comune parmi
les hommes des exemples
ressemblants, ou de deux
propositions que nous devons
a la connoissance intuitive
nous tirons deux conclusions
dont la comparaison
fournit une mineure
pour un

pour un nouveau Syllogisme. Mais je ne sçaurois m'étendre icy davantage ni sur ces choses ni sur d'autres semblables.

§. 347.

Ce que c'est qu'une Demonstration et une preuve en general.

Mais on voit par là ce que c'est qu'une demonstration, savoir, une connexion constante de beaucoup de Syllogismes, dans lesquels aucunes Premisses ne sont receües que celles, dont nous nous souvenons d'avoir reconnu la justesse. Une autre sorte de preuve n'est differente d'une demonstration, qu'en ce qu'on ÿ reçoit quelques premisses, de la verité desquelles nous ne sommes pas encore bien certains. On voit par ce qui precede, ce que j'entends par connexion des Syllogismes. Un Syllogisme est conecté avec l'autre, en ce que sa conclusion devient une premisse

premisse de l'autre Syllogisme
On connecte aussy deux
Syllogismes avec un troisieme
quand de la comparaison
de leur deux conclusions
on tire une troisieme
proposition, qui devient
une premisse dans le
nouveau Syllogisme.

§. 348.

Reponse a une objection.

Il pourroit naitre la pensée
a plusieurs, qu'on n'a pas
coutume en prouvant
d'user de tant de prolixité.
Mais je leur reponds d'abord
ce qui a deja eté dit
amplement cy dessus
(§. 334. 343.). Puis il est a
remarquer, que je traitte
icy de l'entendement, et
non de la force de l'imagi-
-nation, ni de la memoire,
et qu'ainsy je montre
comment nous comprenons
la verité par l'entendement
qui exige une representation
nette (§. 277.); mais nullement
comen

comment nous appreñons a retenir dans la memoire des propositions avec les preuves que d'autres ont indiquées, et a les savoir reciter; a quoy il suffit d'avoir une representation confuse, et quelque fois même, seulement obscure (§. 214. 199.) de ce que les preuves exigent.

§. 349.

Comment on n'a pas apercu les Syllogismes dans les preuves.

Cependant il est vray, que la plupart des hommes ne prennant pas garde a la maniere dont ils forment leurs raisonnements, croyent souvent connoitre une proposition, sans Syllogisme, pendant qu'elle a effectivement eté produite par un Syllogisme. L'exemple precedent de la Colombe (§. 333. 334.), pourra a cet egard servir d'eclaircissement, et lors qu'on y fait attention dans les demonstrations Geometriques, on trouvera plus

plus d'exemples semblable
ou on croit connoitre une
proposition par la vüe de
la figure, pendant qu'on
l'a effectivement produit
par un Syllogisme. Surto
quand on est accoutumé,
a l'égard des Theorêmes, don
on fait les Majeures dan
les Syllogismes, de les appliq
dabord a l'être dont nou
voulons prouver quelque
chose, comme p. e. dans la
geometrie, a la figure trace
alors on joint la conclusio
avec la Majeure, et il
semble, qu'on n'observe
aucune forme de Syllogisme
lors qu'on ne considere don
la preuve que legerement
on s'imagine par precipitatio
qu'on peut tout comprend
et prouver nettement, san
se mettre en peine de la
forme des Sylogismes. C'es
ce qui a donné lieu a-
Descartes de se persuader
que les

que les Syllogismes etoient innutiles en Logique, et qu'on n'en faisoit aucun usage ni en inventant, ni en prouvant, Luy, qui pourtant a sceu demontrer en geometrie et même trouver de nouvelles veritez par ses reflexions: le même sentiment a eté suivi en Allemagne par Tschirnhausen dans sa Medicina mentis, et en angleterre par Locke, dans son ouvrage de l'Entendement humain.

§. 350.

Quand nous pouvons faire un Sault en argumentant.

Il est a remarquer aussy, que lorsque nous avons souvent fait un Syllogisme, ou que nous avons etabli quelque chose par beaucoup de Syllogismes; nous n'avons ensuite qu'a penser simplement a une chose pour nous ressouvenir de ce que nous en avons tiré d'ailleurs par un Syllogisme (§. 238). Dans ce cas il semble

semble encore, que nous parvenons sans Syllogism a une proposition, ou qu'au moins nous n'en observon pas la forme prescrite dans la Logique. Nous pouvons même nous en contenter dans les preuve et dans les reflexions, quand nous sommes certains par la memoire (§. 248.) que nous avons deja par un, ou par plusieurs Syllogismes, averé la justesse de ce qui nous tombe apresent dans l'esprit. Lors que nous allons ainsy d'une proposition a une autre, que nous avon deja etablie cy devant par des Syllogismes. Nous faisons un sault en argumentant, et nous le faisons sans danger dans ce present cas. Mais de tels saults ne reüssissent pas toujours, ni a chacun, ainsy il est plus prudent de s'accoutumer a penser avec ordre.

§. 351.

§. 351.

Pourquoy on ne comprend pas la veritable nature d'une preuve.

Je remarqueray a cette occasion une chose tres pernicieuse, pour ceux mêmes qui apprennent des preuves etablies par de bons Syllogismes, quand ils ne les repassent pas de la même maniere que les inventeurs de la preuve, ou même de la proposition, ont pensé eux mêmes; mais qu'ils commencent toujours leur pensée par la conclusion, (Hinter satz.) en se demandant, ou demandant a d'autres, pourquoy elle est vraye? puis pour reponse, donnent le terme moyen, (Mittel glied) et enfin, quand on leur demande si cela conclut? allequent pour reponse la Majeure. (Ober satz.) On ne sçauroit nier, qu'on n'apprenne par là a entendre une preuve et a comprendre la verité d'une

d'une proposition : Mais on met par là un grand empechement dans ses propres reflexions, et on apprendra difficilement par là a former une preuve soy même. Et même chez des Mathematiciens qui ont appris la Mathematique de cette maniere ou qui sont accoutumez a comprendre ainsy des choses inventées, on trouve que dans leurs ecrits ils mettent devant, ce qui devroit venir apres, et souvent n'y mettent point du tout ce qui est le plus necessaire. C'est pourquoy j'ay choisi la dessus une toutte autre routte, comme on le peut voir dans ma maniere d'enseigner Sect. 1. c. 2. §. 38. p. 35.

§. 352.

§. 352.

Cause ulterieure.

(Verstekte Schlüsse.)

On peut encore appliquer icy ce qui a eté dit dans la Logique (c. 4. §. 28.) des Syllogismes Cryptiques, (souterrains:) qui semblent n'avoir aucune forme, ou contredire même a touttes les regles fondamentales. Mais qui sont plus d'usage dans le discours, ou quand il s'agit de se rappeller quelque chose, que lorsque par l'entendement nous reflechissons a une chose, ou que nous pensons avec ordre.

§. 353.

Pourquoy on traitte des consequences imediates.

Mais comme j'ay soutenû jusqu'icy, que nous parvenons d'une pensée a l'autre par des Syllogismes formels, hormis que les Premisses sont transposées, et que la mineure nous tombe premierement dans l'esprit, puis la Majeure (§. 342.), ce que plusieurs mettent au rang

des

|Verdeckte Schlüße.| des Syllogismes Cryptiques |: cachez, souterrains :|, et nomment cette maniere: un Envelloppement par transposition; on ne demandera pas sans raison, quel opinion

|die verstellung durch versetzung.|

on doit donc avoir des Consequences immediates

|Unmittelbahren Folgen.|

ou la conclusion est tirée d'une Premisse. C'est pourquoi il est necessaire que je les explique icy fondamentalement n'en ayant parlé qu'en passant dans ma Logique |c. 4. §. 29.|. Et il sera bon que j'explique auparavant quelque especes de ces consequences, avant d'en dire mes pensées en general.

§. 354.

Premiere espece des Consequences imediates par l'opposition.

Le fameux Jungius a traitté amplement des Consequences immediates |Log: Hamburg. lib. 3. c. 2. 3. 4.|. Il allegue d'abord celles qui resultent de

l'opposition

(Entgegensetzung) l'opposition des êtres, come sont celles cy: Tous les envieux sont miserables. Donc il est faux, que quelques envieux ne sont pas miserables. Ou bien: Il est faux, que quelques envieux ne sont pas miserables. Donc tous les envieux sont miserables. Icy on s'imagine tirer la conclusion d'une seule Premisse. Nous avons vu dans la maniere precedente d'argumenter, qu'on peut fournir une raison suffisante, pourquoy l'autre Premisse nous tombe dans l'esprit, dés que l'une s'y est presentée, et commant nous parvenons par là moyennant les deux premisses a une conclusion. Mais dans l'exemple qui vient d'etre propose, il ne paroit pas dabord pourquoy il faut que je pense a la

conclusion

conclusion: Il est faux que quelques envieux ne sont pas miserables, quand j'ay en-pensée cette Premisse: tous les envieux sont miserables. Comme donc cela ne suffit pas, et qu'il faut qu'il y ait une raison suffisante (§.30.); nous devons rechercher ce qui y manque encore, et le voicy: Quand nous sommes accoutumés d'oppo[ser] les Etres d'une même espece les unes aux autres, et q[uand] nous venons a la proposition universelle: tous les envieux sont miserables, alors cette proposition particuliere: quelques envieux sont envieux nous tombe aussy dans l'esprit (§.238.). Ainsy nous tirons par un syllogisme en forme cette conclusion: quelques envieux sont miserables (§.340.). Or quand nous

voyons

voyons quelques envieux, ou que nous en entendons parler, nous pensons effectivement: quelques envieux sont envieux; et il nous tombe dans l'esprit (§. 238.): quelques envieux sont miserables. D'ou nous concluons ~~[illegible]~~ regulierement: quelques envieux sont miserables. Mais il est indifferent icy de dire: quelques envieux sont miserables, ou bien, il est faux, que quelques envieux ne sont pas miserables: car ce sont manieres de parler equivalentes, dont l'une peut etre mise a la place de l'autre, comme c'est la coutûme de le faire dans les Syllogismes Cryptiques (: cachez:) (§. 29. c. 4. Log.). Ce qu'on a donc coutûme d'appeller une

consequence

Unmittelbare folge aus der Entgegensetzung

consequence immediate par l'opposition, est en effet un Syllogisme formel qui est en partie estropié (§.17. c.4. log.), en partie caché (§.28. c.4. log.). Cependant on ne sçauroit nier, lorsqu'on a reconnû la justesse de la consequence, et qu'on s'est imprimé dans la memoire comment cet exemple a eté estropié et caché, qu'on ne puisse ensuite tirer la conclusion d'une seule Premisse avec la même clarté que par des Syllogismes reguliers. Car des qu'il se presente un cas semblable, cet exemple se represente aussy a nous (§.238.), et come nôtre memoire nous rend certains de la justesse de la consequence (§.248.), nous imitons cette maniere

d'argumenter

d'argumenter, sans que nous pensions a la mineure, come dans l'exemple. ainsy la premiere espece des consequences imediates, subsiste par la maniere reguliere des Syllogismes. Et quoy qu'on s'en puisse tout aussy bien servir en recherchant la verité; il a pourtant eté necessaire de montrer, qu'elle tient lieu d'un Syllogisme regulier.

§. 355.

Ce que c'est que Propositions d'identitez et leur usage.

Dans la proposition: Quelques envieux sont envieux, l'attribut est semblable au sujet, et apartient ainsy a celles qu'on peut appeller Propositions d'identitez puisqu'en effet elles ne disent rien. On voit par cet exemple et d'autres

Hinterglied/

Vorderglied/

Leere Sätze/

semblables

semblables, que cette sort
de proposition a lieu dan
les Syllogismes, et qu'on
auroit tort, come font quel
ques uns, de les rejetter com
un verbiage innutile.
La penetration de plusieur
persomes qui ont plus que
d'autres, analysé les preuv
dans leur Syllogismes, a
deja depuis longtêms donn
lieu de faire cette remarqu
et j'ay trouvé moy même
dans les Mathematiques,
ce dont Leibnitz avoit aver
savoir; qu'on y employoit
souvent dans les Argument
des Propositions d'identit
Et ce sont proprement le
seules propositions qui
soient claires par elles
mêmes, sans avoir besoin
d'autres preuves. Car, qu'un ét
est ce même être, cela est auss
clair, que la raison de la
contradiction (§. 10.).

§. 356

Comment nous imitons les exemples des consequences imediates par l'opposition.

§. 356.

Afin qu'il paroisse plus nettement, comment nous nous servons dans d'autres cas, d'un exemple de la consequence immediate par l'opposition; il est bon de remarquer que cela se prattique de deux manieres. La premiere consiste, en ce que la force de l'imagination nous represente seulement confusement (§. 238.) l'exemple precedent, et que la Memoire nous fait ressouvenir, que nous nous somes deja servi de cette façon de conclure (§. 248.). Au lieu que la seconde maniere à de la netteté, et est fondée dans la connoissance universelle. c. a. d. que chaique exemple contient des raisons universelles. Celuy qui est donc accoutumé a

reflechir

reflechir sur tout,
parvient par la a
une connoissance nette (§. 2?
Come dans nôtre exemple
): Tous les envieux sont miserab
Donc quelques envieux sont
miserables. ou bien: Donc
il est faux que quelques en
ne soient pas miserables
On voit dabord, que l'on dit
de quelques miserables, ce
qui se dit de tous. De la
on remarque cette propositio
universelle: Ce qui se dit
de tous, peut aussy se dire
de quelques uns. De même
ce qui se dit de quelques uns
peut aussy se dire d'un seul
Et dans l'autre conclusion
donc il est faux etc: on
apercoit dabord cette
Proposition universelle
Si une chose peut etre dit
de tous, il est faux, qu'on
ne la puisse pas dire aussy
de

de quelques uns. Et de même: Si une chose peut etre dites de quelques uns, il est faux, qu'elle ne puisse pas se dire aussy d'un seul. Dés qu'il se presente donc une Proposition de tous, cette proposition universelle que nous avons reconnüe par un exemple de la Consequence imediate nous retombe dans l'esprit, et nous concluons par un syllogisme regulier (§.340.); ce qui dans nôtre proposition se dit de tous, peut aussy se dire de plusieurs. Et apres avoir reconnu que nous le pouvons faire, nous le faisons. De cette façon, l'Entendement execute nettement, ce qui ne se fait sans cela que confusement, par la force de l'imagination et la memoire. Quand on

on est accoutumé d'approfondir soy même les choses on remarque beaucoup d'exemples de ceçy, lorsqu'on y fait attention et on atteint par là une habitude de connoissances nettes dans les choses qui regardent l'ame.

§. 357.

Seconde espece de consequence imediate par l'Equipollence des Propositions.
(Gleichgültigkeit)

La seconde espece de consequences immediates consiste dans l'Equipollence des Propositions. p. e. il est equipollent de dire; Le Pere aime le fils, ou le fils est aimé du Pere. Quand je dis donc: Le Pere aime le fils. Donc le fils est aimé du Pere. On appelle cela une consequence immediate, ou la conclusion est tirée d'une Premisse. Si nous recherchons donc, comment il est possible, que nous puissions venir d'une proposition

proposition a une autre; nous trouverons, que cela se fait presque de la même maniere, que dans la precedente espece des consequences imediates. Posons, que quelqu'un voye des marques de l'amour d'un Pere envers son fils, alors il reconnoit (§. 333.) par un syllogisme regulier la proposition suivante: Le Pere aime le fils. Si dans la suite l'occasion se presente de parler du fils; L'amour du Pere pour ce fils luy retombe dans l'esprit (§. 238.), et come il veut parler du fils, la regle de la langue exige qu'il dise: ce fils est aimé de son Pere. Sa memoire l'assure bien que lors que d'ailleurs il a parlé de l'amour du Pere pour son fils, il a dit: le Pere aime ce fils (§. 248.) Mais en faisant attention a la connoissance intuitive

intuitive de l'amour du
Pere pour ce fils; il compren
qu'il peut dire aussy bien
le Pere aime ce fils, que; ce
fils est aimé de son Pere
selon qu'il veut parler, ou
du Pere, ou du fils, et il
reconnoit par là l'equipollen
de ces propositions, parce qu
la même conception, ou idé
leur apartient. Et comm
nous avons une ideé de c
que c'est, qu'être semblabl
il nous tombe dans l'esprit
cette proposition universelle
On peut mettre les Propositio
equipollentes l'une a la pla
de l'autre (§. 17.). De là on
conclut par un Syllogisme
regulier: Donc je puis
mettre ces deux propositio
cy l'une a la place de l'au
Ce que j'ay ainsy reconnu
pouvoir faire, je le fais.
Et ainsy, a la place de c
proposition: le Pere aime
fils,

fils, de laquelle je me ressouviens, je mets cette autre: ce fils est aimé du Pere, parce que l'occasion de parler du fils demande ce changement. Quand cela eté fait une fois, il ne faut ensuite qu'un cas ressemblant qui se presente, pour que le premier exemple se represente aussy a nous, et nous le fasse imiter. Si l'on veut donc proceder avec netteté, et representer a d'autres coment telle chose se prattique, on fait, au lieu de la consequence imediate, ce Syllogisme regulier: Les propositions equipollentes peuvent etre mises l'une a la place de l'autre. Ces deux propositions cy sont equipollentes, par la raison qu'elles expriment une même connoissance intuitive. Donc, on peut mettre l'une a la place de l'autre.

§.358.

§. 358.

Preuve de cette explication.

On peut aisement faire voi[r] la justesse de ce que je vien[s] de dire, car on ne sçauroi[t] d'une autre façon avoir un[e] raison suffisante de cette consequence immediate. Mais je puis d'ailleurs asſu[rer] que je l'ay trouvé ainsy par ma propre experien[ce] quand j'ay medité dan[s] les Mathematiques ou su[r] d'autres matieres. Car comme je me suis accoutum[é] d'aller toujours regulierement dans mes meditations, je me trouve souvent oblig[é] de changer des propositions qui me tombent dans l'esp[rit] en d'autres propositions equipollentes: ce que j'appelle la preparation au Syllogisme, et l'omission de cette façon d'agir produi[t] des Syllogismes cryptiques |: on cache: | (§. 28. c. 4. Log.) Et dés que je veux me

representer

representer la justesse de mon procedé; cette proposition me tombe dans l'esprit: Les propositions equipollentes peuvent etre mises l'une a la place de l'autre. Aussy je ne fais aucun doute que d'autres, lors qu'ils se trouvent dans l'etat de pensées — /Stand ordentlicher Gedanken./ regulieres, n'eprouvent la même chose que moÿ, soit qu'ils meditent des preuves dans les Mathe=matiques, soit que dans d'autres Sciences ils cherchent a prouver quel=que chose avec cette même justesse.

§. 359.

Troisieme espece des Consequences immediates par la transposition des membres d'une proposition.

La troisieme espece des consequences immediates consiste dans la transposition des membres d'une proposition, de façon que l'attribut vient /Hinter glied/ a la place du sujet, et le /Vörder glied/ sujet

§. 358.

Preuve de cette explication.

On peut aisement faire voir la justesse de ce que je viens de dire, car on ne sçauroit d'une autre façon avoir une raison suffisante de cette consequence immediate. Mais je puis d'ailleurs assurer que je l'ay trouvé ainsy par ma propre experience quand j'ay medité dans les Mathematiques ou sur d'autres matieres. Car comme je me suis accoutumé d'aller toujours regulierement dans mes meditations, je me trouve souvent obligé de changer des propositions qui me tombent dans l'esprit en d'autres propositions equipollentes: ce que j'appelle la preparation au Syllogisme, et l'omission de cette façon d'agir produit des Syllogismes cryptiques /: on cache; / (§. 28. c. 4. Log.) Et dés que je veux me representer

representer la justesse de mon procedé; cette proposition me tombe dans l'esprit: Les propositions equipollentes peuvent etre mises l'une a la place de l'autre. Aussy je ne fais aucun doute que d'autres, lors qu'ils se trouvent dans l'etat de pensées regulieres, n'eprouvent la même chose que moÿ, soit qu'ils meditent des preuves dans les Mathematiques, soit que dans d'autres Sciences ils cherchent a prouver quelque chose avec cette même justesse.

Stand ordentlicher Gedanken.

§. 359.

Troisieme espece des Consequences immediates par la transposition des membres d'une proposition.

La troisieme espece des consequences immediates consiste dans la transposition des membres d'une proposition, de façon que l'attribut vient a la place du sujet, et le sujet

Hinterglied

Vorderglied

sujet a la place de l'attribu
p. e. quand on conclut: Tou
les sçavans sont des homes
mortels. Donc quelques
homes mortels sont savan
Icy l'on voit suffisement qu
la premiere proposition
seule n'est pas une raison
suffisante pour qu'on song
a la seconde; car si cela
etoit, il faudroit que la
seconde nous tombat toujour
dans l'esprit avec la premier
ce qui n'arrive pas. Car
si je n'ay pas le desseins
de retourner cette propositio
c. a. d. d'en transposer les
membres, ou si les circonstanc
presentes dans les quelles
pense cette proposition n
demandent pas cette
transposition; je ne viendr
pas a l'autre propositio
Ainsy il y a la dessous
quelque chose de plus.
sçavoir,

sçavoir; qu'en meditant plus profondement on trouve de nouveau des raisons universelles de transposition, reconnües par des Syllogismes reguliers, et par lesquelles on peut juger de la justesse de la transposition dans chaque cas particulier, de même que dans le cas precedent la consequence immediate a eté confirmée: Mais il seroit trop long de traitter de ce cy plus amplement parce qu'il me faudroit expliquer beaucoup de choses par rapport a la transposition des membres dans les propositions; ce qui ne seroit peut etre pas l'affaire d'un chacun.

§. 360.

Nature des consequences imediates en general.

Il en est de même des autres especes des consequences imediates

imediates, desorte qu'en voy[...]
la nature en general. Ou
bien, elles concluent dans
une forme reguliere, lors-
qu'on les rend complettes et
qu'on les arrange (§. 354.);
ou bien, elles consistent dans
une imitation de Syllogismes
qui ont deja eté une fois
faits (§. 356.), et sont par
consequent des saults
permis (§. 350.). Mais je
parle icy de personnes qui
d'elles mêmes viennent a
de tels Syllogismes: car
autre chose est, quand on
apprend par coeur, les cas
ou ils sont pratticables
et qu'on les imite dans les
cas nouveaux qui se
presentent.

§. 361.

Ce que c'est que sçavoir et Science.

Des choses que nous concluons
de raisons indubitables par
des Syllogismes reguliers
nous disons

nous disons: que nous les
(Wissen) Sçavons. Et l'habitude de
prouver ce qu'on soutient, par
des raisons indubitables, et
par des Syllogismes reguliers,
(Wissenschaft.) nous l'appellons Science. p.e.
Un Astronome peut prouver
par des raisons indubitables
et par des Syllogismes reguliers
que le 23.e de Juillet de l'añée
prochaine 1720. le soleil sera
un peu obscurci sur nôtre
horizon, et ainsy il sçait
que cela arrivera. A celuy
qui comme Mandirola èleve
des arbres, de feuilles de
citrons, il est connu, que
cela se peut: Mais celuy,
qui comme Thümig montre
par l'etat interieur des
feuilles, coment il en peut
venir un arbre, sçait, que
cela arrive. J'allegue cet
exemple, parce qu'il regarde
une chose particuliere qui a eté
bien receüe de plusieurs
Societez de Sciences

§. 362.

Ce que c'est qu'Inventer, et l'art d'inventer.

(Erfinden.)

(Kunst zu erfinden)

§. 362.

Quand de veritez connües nous tirons de nouvelles verit que nous n'avions pas enco connües, nous avons coutum de dire; que nous les invento Et l'habitude de tirer de veritez inconnües de verit deja connües, s'appelle l'a d'inventer. p. e. Quand dans l'arithmetique, de quelques nombres conn comme des nombres d'artic particuliers d'une depense je trouve d'autres nombres inconnus, comme dans nôt exemple la somme de toutte la depense: alors nous inventons un nomb come dans nôtre cas, le nombre de toutte la depens On trouve quantité d'exemp de l'invention dans l'algeb qui est l'art d'inventer de Mathematiciens. Et j'a donné une exemple tre net

net de l'invention, dans la decouverte de la veritable cause de l'augmentation des grains, en ce que j'ay raporté regulierement tout le procedé; ce qui a donné lieu a m'en faire venir la premiere pensée; comment je suis ensuite venu d'une pensée a d'autres dans la meditation; et coment, touttes les fois qu'il en etoit besoin, j'ay cherché par des experiences, a en trouver d'ulterieures. Aussy quand j'explique des veritez trouvées a mes auditeurs, j'ay coutûme de les proposer de la maniere qu'elles ont eté trouvées moyenant quelques veritez deja connües: et il arrive immanquablement que je conneite les veritez les plus importantes, avec les connoissances journalieres, et les plus comunes des homes.

hommes; dequoy on pour
se faire une idée par m
origine de l'Astronomi
dans mon traitté Allema
sur les raisons des Origine

§. 363.

Les Syllogismes sont employez dans l'art d'inventer.

Puisqu'on peut par l'ar
d'argumenter tirer de qu
ques propositions conue
d'autres propositions qui n
nous etoient pas connües
(§. 340.); les Syllogismes son
des moyens pour trouver des
veritez inconnües. c. a. d.
que si l'on veut invente
des veritez, il faut les tirer
de ce qu'on connoit, par
des Syllogismes regulier
de la façon et maniere q
j'ay montré par un exemp
(§. 342.), que les pensées
sortent l'une de l'autre.
Par où il est evident, que
ceux qui inventent de
nouvelles veritez, pensen

de la même

les ne sont pas les seuls moÿens d'inventer.

Ce que c'est que la raison de la Reduction.

de la même maniere que tous les hommes ont coutûme de penser dans leurs occupations ordinaires. On trouve un exemple de cecy dans la Logique c. 4. §. 24.

§. 364.

Mais quoy qu'en inventant, a moins qu'on ne fasse un sault (§. 350. 360.) on tire toujours une chose d'une autre par des Syllogismes reguliers, jusqu'a ce qu'on parvienne enfin a une proposition qui nous etoit auparavant inconnuë (§. 363.): Les Syllogismes ne sont pourtant pas les seuls moÿens dont nous ayons besoin pour inventer, il faut encore quelque chose de plus et qui est tout different de l'art d'argumenter; savoir, de certaines regles par lesquelles on est mis en etat de faire un comencement au

au Syllogismes, et a-
argumenter. Ces sortes
regles consistent a tacher
de couvertir ce qui est
inconnû et qu'on cherche
en quelque chose d'équipoll
qu'on connoit deja, ce que
j'appelle la raison (: ou princip
de la Reduction, et qui est
d'un tres grand usage lors
qu'on travaille a trouver
des choses par sa propre
meditation.

| Grund der Verkehrung |

§. 365.

Son usage.

Je vais eclaircir cet usage
par un exemple, et derechef
par un exemple commun
(§.159.). Chacun par un
exercice ordinaire, apprend
a compter de l'argent, sans
qu'on luy donne la dessus
aucune instruction.
Cependant cela ne se fait
pas sans regles, quoyque
chaquún ne les connoisse
pas nettement. Lorsque
s'agit

s'agit donc dans l'arithmeti-
que d'inventer des regles
pour trouver un nombre
aussy grand, que plusieurs
autres prises ensemble,
c. a. d. les regles de l'addition,
la Raison de la Reduction
est d'un bon usage: car on
se represente les differentes
especes de nombres les
unitez, dixaines, et centaines
etc. comme des differentes
sortes de monoÿe, Phenings,
gros, ecus, etc, et on voit
bientôt que les regles de
l'addition sont les mêmes,
que celles pour compter de
l'argent. Celuy donc qui
compte de l'argent, et donne
de l'attention a ce qu'il
fait, trouve les regles qu'il
cherche. De même, quand
on veut connoitre les devoirs
de Societez entieres, les unes
envers les autres, on se les
represente, moyennant la
Raison

Raison de la Reduction, comme des personnes individuës vivant ensemble sans societé aucune, dans l'etat de nature; supposé que les devoirs de ces hom̃es vivant ainsy, nous soient deja connus.

§. 366.

Ce que c'est qu'Ingenieux et genie.

On voit par ces exemples, qu'on convertit un cas en un autre a cause de la ressemblance qu'il y a entre eux (§. 18.). Ainsy pour faire facilement usage de la Raison de la Reduction, il faut qu'on puisse facilement remarquer cette ressemblance. Celuy qui y a beaucoup de disposition on l'appelle Ingenieux (Sinnreich.) Et la facilité de remarquer ces ressemblance, c'est proprement ce que nous appellons genie (Witz.). Ainsy il faut, outre l'art d'argumenter

du genie

du genie pour inventer, et l'un n'y suffit pas sans l'autre, Ce que l'experience dōne bien a connoitre a ceux qui s'exercent a inventer, soit a trouver comme par eux memes des veritez que d'autres ont deja trouvées, soit a en trouver de nouvelles eux mêmes, soit en examinant seulement comment elles ont eté trouvées par d'autres.

§. 367.

Nature de l'art d'inventer.

Il est donc besoin de deux sortes de Regles pour inventer. Quelques unes sont prises de l'Entendement; d'autres du genie. parmi les premieres sont celles des Syllogismes: et la Raison de la Reduction (§. 364.) est un exemple des secondes. Ceux qui outre l'algêbre, comprennent les moyens dont se servent aujourdhuy les Mathematiciens

pour

pour resoudre leurs Problemes
peuvent on remarquer
davantage desdeux especes
Les Regles particulieres sont
fondées dans la nature de
la chose, de quoy l'algèbre
fournit des exemples, aussy
bien que l'art universel
de conduire raisonablement
ses actions, de quoy j'ay
traitté au comencement
de ma Morale. C'est
pourquoy les Regles
particulieres ne sçauroient
etre comprises, avant qu'on
ait decouvert beaucoup de
veritez, et par les veritez
decouvertes on trouve des
regles ulterieures, moyenant
les quelles on peut aller
plus loin. Et c'est là la
cause pourquoy on ne peut
pas faire beaucoup de
chemin dans l'art d'inventer
si on n'a auparavant la
conoissance de veritez qui ont
deja eté decouvertes par
d'autres.

§. 36

§. 368.

Ce que c'est que le Sens.

|Einsicht|

|Vernunft|

L'art d'argumenter montre, que les veritez ont de la connexion: ce qui sera aussy prouvé en son lieu. Or cette Penetration que nous avons dans la connexion des veritez, ou la Puissance de penêtrer la connexion des veritez, s'appelle Le Sens. Voicy come je prouve que cette definition du Sens est conforme a l'usage de la Langue (§. 16. c. 2. Log.). Nous disons p. e. que Sempronius agit avec Sens, quand il a bien deliberé sur le tort ou l'avantage qui peuvent resulter de ses actions, et qu'il les a reglés de façon qu'il n'en resulte rien contre ses propres interets, mais que plutôt elles concourrent a les avancer. En quoy consiste apresent le sens qu'il fait paroitre? certainement en rien autre que dans la penetration qu'il á dans la connexion des choses, c. a. d. aussy bien dans la connexion des ses actions, que dans leurs connexion avec d'autres choses. Car s'il n'a pas cette attention, il regle ses

ses actions au prejudice d'autre
et de soy même, et elles se
contredisent. Mais alors
persoñe ne dira plus que
Sempronius agisse avec Sens
Chaqu'un conviendra bien plus
qu'il agit contre le sens. On
voit aussy par là que la concepti
ou l'idée ordinaire du Sens,
n'est autre chose que la penetra
tion dans la coñexion des
veritez. Quand on dit: qu'un
tel à agi avec Sens, et qu'on
demande pourquoy? on repond
toujours, parce qu'il a par là
procuré tel avantage, ou evité
telle perte etc. c. a. d. parce qu'il
a vû et reflechi sur ce qui pouv
resulter de ses actions, et que p
consequent il a donné une
preuve de sa penetration dans
la connexion des choses. Au
lieu que quand on veut
prouver, qu'un home a agi
contre le Sens; on s'efforce
de faire voir, qu'il a entrepr
quelque chose sans reflexion
et sans examiner ce qui pouv
resulter de ses actions, ni com
elles convenoient a sa person
ou a son Rang, ou a d'autr
circonstances.

§. 369

Ce qui est conforme au Sens.

Vernunfft gemäß.

Vernunfft zuwider.

§. 369.

Ainsy ce qui a connexion, avec des veritez connües, est conforme au Sens: au lieu que ce qui les combat, est contre le Sens. Or come par la Demonstration on trouve ce qui a connexion, avec les veritez connües (§. 346.), il s'ensuit, que ce qu'on a demontré est conforme au Sens. Au lieu que, come sans la demonstration on ne peut pas voir si une chose a connexion avec les veritez connües, ou non, il demeure douteux, dans ce cas, si elle est, ou non, conforme au Sens. Et si par une demonstration je puis, d'une proposition donnée, en tirer une autre, qui contredise a une verité connüe; alors j'ay prouvé que la proposition

donnée

donnée contredit au Sens
De cette maniere touttes les
veritez dans la Geometrie son
conformes au Sens; au lieu q
les veritez qu'on leur oppos
sont contraires au Sens. Ca
quand on y veut prouver qu
proposition est juste; on fa
voir par des Syllogismes; qu
a connexion avec d'autres ve
qui ont deja eté prouvées da
la precedente. Au lieu qu
quand on veut prouver qu'u
proposition qu'on oppose n'e
pas juste; on fait voir pa
des Syllogismes justes qu'ell
est contraire, ou qu'elle contr
a d'autres veritez precedemm
prouvées. De la même
maniere il est evident, qu
les choses que je propose
dans la Philosophie, sont Sens
puisque je fais toujours voir
que les suivantes sont en-
connexion avec les precedentes.

§37

§. 370.

Degrez du Sens.

Plus on sçait penêtrer dans la connexion des veritez, plus on à de Sens (§. 368.). Ainsy on à d'autant moins de sens, moins on penêtre la conexion des veritez. Et quand on ne penêtre point du tout comment les êtres ont de la connexion, il n'ÿ a point du tout de sens.

§. 371.

L'Experience est mise en opposition au Sens.

Or comme par les choses qu'on connoit par la seule experience, on ne penêtre pas, coment elles ont conexion avec d'autres veritez (§. 325.); il n'y a point du tout de Sens (§. 370.); ainsy on oppose l'experience au Sens. Mais la Science vient du Sens: come il sera prouvé cy dessous.

§. 372.

Voÿes pour conoitre la Verité.

Nous avons deux voÿes par lesquelles

lesquelles nous parvenons
a la connoissance de la veri
l'Experience, et le Sens. Cel
là se fonde dans les Sens
(§.220.325.); mais celuy cy
dans l'entendement (§.277.36
p. e. La plûpart des homm
connoissent par l'experien
que le Soleil se leve demai
matin (§.338.), et ils ne-
peuvent pas dire pourquoy
cela arrive: Au lieu qu'u
astronome qui penêtre dan
la cause des mouvement
celestes, et dans la connexion
de la terre avec le Ciel,
conoit cela par le Sens, e
peut demontrer pourquoy, e
en quel têms il faut que ce
arrive. On peut aussy applique
icy l'exemple de l'Eclipse du Sole
et celuy des arbres qu'on elev
des feuilles: que nous avons
allegués l'un et l'autre plu
haut (§.361.).

§.373.

Pourquoy on appelle les Syllogismes des Conclusions Sensées.

§. 373.

Comme les Syllogismes reguliers dont j'ay parlé cy dessus (§. 340.), nous mettent avec netteté devant les yeux la connexion des verités (§. 200.). Et qu'ainsy c'est par leur moyen que nous y pouvons penetrer; c'est avec raison qu'on les appelle Conclusions Sensées.

[illegible]

L'attente des cas ressemblants, ressemble au Sens.

§. 374.

L'attente des cas ressemblants (§. 331.) a une ressemblance avec le Sens. Car quand nous remarquons que dans certaines circonstances il est arrivé quelchose, et qu'au retour des mêmes circonstances nous comptons, que la même chose arrivera: il semble qu'on a icy une penetration dans la connexion des choses, et qu'on sçait conclure l'une de l'autre. Ainsy cette attente ressemble en quelque façon au Sens. (§. 368. 18.)

§. 375.

Quand elle approche du Sens.

Dans la plus grande part des actions humaines, l'Experience tient non seulement lieu de Sens; mais elle peut aussy devenir equivalente (§. 17.) et même conforme au Sens (§. 369.), lors qu'on determine avec justesse les circonstances dans lesquelles une chose arrive. Car alors on reconnoit que l'evenement à de la connexion avec les circonstances, quoy qu'on ne comprenne pas, comment cela se fait, et qu'ainsy on n'ait pas une penetration nette dans la connexion (§. 206.).

Ce qui dans est ressembla

§. 376.

Quand elle est sans Sens.

Cependant l'attente des cas ressemblants peut aussy etre sans aucun Sens. Car lorsque nous n'avons qu'

conception

conception claire, mais en même têms confuse, ou souvent même seulement une conception obscure des circonstances qui determinent le cas, et que nous apercevons de nouveau ces circonstances; la force de l'imagination nous represente en même têms, ce qui est arrivé alors (§. 238.), et la memoire nous rend certains, que l'un et l'autre ont eté ensemble (§. 248.), et ainsy on s'y attend de nouveau.

§. 377.

Ce qui dans les bêtes est ressemblant au Sens.

On trouve que dans la Philosophie comune on denie le Sens aux bêtes, mais qu'on leur accorde quelque chose qui luy ressemble. On a regardé cette distinction, comme inintelligible. Mais quand on l'explique par l'attente des cas ressemblants, telle qu'elle

est

est fondée uniquement dans
les Sens, dans la force de
l'imagination et dans la
memoire (§. 376.); on aura, à
mon avis, expliqué
intelligiblement, ce que les
anciens ont entendu par
ce qui est ressemblant au Sens
(§. 206.). Mais il ne s'agit
pas encore icÿ de voir si on
a droit de l'attribuer aux
bêtes: et c'est de quoy on
traittera plus bas (§. 872.)

|Ähnliche der Vernunft|

§. 378.

Usage du Sens.

Le Sens etant une
Penetration dans les verités
(§. 368.); nous parvenons
par son möyen a une
connoissance nette des verités
(§. 206.), et sommes en etat
de conclure des veritez
inconnües, de veritez deja
connües (§. 340.), c. a. d. d'inventer
ou trouver de nouvelles
veritez (§. 362.).

§. 37

Pourquoy quelques uns blamet le Sens.

§. 379.

Ainsy nous ne sçaurions blamer le Sens, quand nous entendons ce qu'il est. Mais ceux qui le blamet, prennent ce mot d'une maniere peu juste, et entendent par là, tantôt, quelques erreurs dans la connoissance naturelle; tantôt un contre sens dans l'humaine conduite; tantôt encore autre chose: ou bien ils s'imaginent que le Sens est contraire a la Foy; et qu'il y met obstacle. Ils ont raison selon leur opinion et la conception qu'ils ont du Sens: mais cela n'est pas applicable au Sens, selon l'explication que j'en aÿ donnée, et qui est fondée dans l'usage ordinaire de la langue.

(Unvernunft.)

Dans quelle signification le mot Sens, est employé dans l'Ecriture Sainte.

§. 380.

Mais si l'on demande, si la signification du mot Sens, tel que je l'ay expliquée (§. 368.), est conforme a

l'Ecriture

l'Ecriture Sainte, ou non,
comme quelques uns le pourroi
croire: je pourrois, a la verité,
remettre cette recherche a ceux
qui s'appliquent a expliquer
l'Ecriture sainte. Cependant
pour ne donner lieu a aucun
mesentendû je trouve
l'avertissement suivant
necessaire. Premierement
il est certain, que traittant
icy en Philosophe simplem
des veritez qu'on reconnoit
sans la revelation divine
je suis obligé de retenir la
signification des mots, telle
qu'ils l'ont obtenüe entre
nous par l'usage de la
langue. Or, come j'ay prouvé
plus haut (§. 368.) que la
signification que je donne
aux mots est conforme
a l'usage de la Langue,
que de plus, l'explication
du Sens, le distingue du
reste des choses que nous
trouvons

trouvons dans la cōnoissance des êtres par rapport a l'âme, et qu'ainsy toutte confusion est prevenüe a cet egard, personne ne pourroit blâmer mon procedé, quand même on pourroit prouver, que l'ecriture sainte auroit pris le mot, sens, dans une autre signification. Car quoy qu'aprés cela les propositions de l'Ecriture ne conviendroient pas toujours avec celles de la Philosophie quand aux mots et a la lettre, on n'en auroit rien de dangereux a craindre, parce que ce ne seroit pas une vraye contradiction §. 11. / mais que cela en auroit seulement une apparence, qu'on leveroit bientôt, en expliquant la signification dans l'ecriture. En second lieu, il est a remarquer, qu'on doit faire une

une difference, entre les endroits de l'ecriture, ou le mot Sens a eté employé, et entre ceux ou ce mot n'est point, mais ou dans l'interpretation on le met a la place d'autres qui si trouvent. Et c'est a l'interprête a justifier que la signification de ces mots est la même, que Luy, ou l'ecriture, attribüe ailleurs au Sens. En troisieme lieu je trouve que Luther a traduit au moins vingt mots Hebreux et trois fois autant de mots grecs par le mot Sens, qui pourroient difficilement avoir une même signification, cependant a peine y a-t-il deux endroits ou il est pris en mauvaise part, sçavoir Eph: II. 3. et Col. II. 21. ou la volonté de la chair et celle du Sens sont coñectées ensemble, et ou il est fait mention du Sens, comme mauvais

mauvais. Mais dans les deux endroits il y a le mot grec διάνοια, ce qui signifie en cet endroit, la même chose que parmi les Allemans le mot, opinion, (Gutdünken.) a quoy le fameux Anglois Henry Hammond a fait attention dans sa Paraphrase, ou il a mis: prout nobis videbatur, comme cela nous paroissoit. Le mot grec λογικὸς qui repond a notre mot allemand (Vernünftig) Sensé, a eté traduit par Luther, en se servant du mot sensé, et dans la bible Latine par Rationabile qui signifie encore Sensé. Dans les deux endroits il est pris en bonne part. Car dans le premier, Rom: XIV. 2. on nous recomende un culte sensé de la divinité, et dans 1. St. Pierre II. 2. La Doctrine Chretienne, come un

un Lait sensé. Quand
interprete se seront au
pour sçavoir si le mot Sens
doit se rapporter a l'hôme
qui se presente Luy même
sacrifice a Dieu, et doit
d'un Lait qui Luy soit agreab
selon l'explication de ces deu
endroits par Hamond, que
Clerc approuve fort dans
remarques; ou si on doit
rapporter au Culte divin e
a la Doctrine chretienne
signifiée par ce Lait: Dan
les deux cas il me sera
egalement aisé de faire voi
que l'Ecriture se sert du
mot Sens dans la même
signification que je luy
attribüe (§. 368.). En
attendant je laisse a chacu
la liberté de parler comm
il veut, et ne demande au
chose, sinon, qu'on me lai
la même liberté que je
n'envie pas a un autre
puis

Quelle co
existe par

puis qu'il est aussy peu en-
droit de me donner des regles
du Langage, que je le suis
de Luy en prescrire; encore
moins doit il pretendre, que
par une inconstance de
Langue, je cause de la
confusion dans les
connoissances.

§. 381.

Quelle connoissance existe par le Sens.

Puisque le Sens est une
Penetration dans la cōnexion
de la verité (§. 368.), Et que
la verité est connüe quand
on entend la Raison pourquoy
telle ou telle chose peut etre
(§. 145.); Le Sens nous montre
pourquoy telle ou telle chose
peut etre. Et ainsy la cōnoissance
des Philosophes vient de Luy,
dequoy j'ay fait mention
dans ma preface a la Logique
(§. 5. 6.). de même que la
connoissance commune, dont
je parle au même endroit,
vient de l'experience (§. 325.).

§. 382.

§. 382.

Quand le Sens est pur.

Quand on penetre la coñex
des êtres de maniere a pouv
connoitet les veritez, sans
avoir besoin pour cela de
recevoir aucune propositio
de l'experience, alors le Sen
est pur: Au lieu que quan
on s'aide de propositions
tirées de l'experience, le Sen
et l'experience sont melés
et nous ne voyons pas
entierement la connexion
de la verité. Car lors qu
nous venons a la propositio
de l'experience, nous nou
arretons, et nôtre Sens ne
peut aller plus loin: Nou
ne trouvons que trop dan
les Sciences, que nôtre Sen
n'est pas toujours pur, sur
tout dans la connoisanc
de la Nature, et de nous
mêmes. Et je suis aussy
du sentiment que le plus
sûr est de ne rien recevoi
dans la connoisance de la
Natur

(Lautre)

S'il est pur dans la coñoisance de la nature.

Nature, que ce qui est fondé sur des experiences indubitables. Car ceux qui ont accordé plus au Sens, qu'ils, n'ont dû, ont donné dans des fictions, et se sont ecartez par là de la verité en se jettant dans des erreurs. Dans l'arithmetique et dans la geometrie aussy bien que dans l'algêbre, nous avons des preuves du sens pur: car les arguments s'y formet sur des conceptions nettes, et sur des raisons, degagées des sensations.

S'il est pur dans les Mathematiques

§. 383.

La Science vient du Sens.

La Science etant une habitude de prouver par des raisons indubitables, ou en un mot, de demontrer, tout ce qu'on soutient (§. 361. 347.); et dans les demonstrations, les veritez etant connectées (§. 347.); on reconnoit la connexion des veritez par les Sciences; et ainsy la Science vient du Sens (§. 368.).

§. 384.

Ce que c'est qu'Opinion.

§. 384.

Quand nous etablissons une proposition sur des Premisses (§. 347.), de la justesse desquelles nous ne sommes pas bien certains; alors nôtre connoissance s'appelle une opinion.

D'où elle resulte.

§. 385.

Comme la justesse des propositions demeure douteuse, par ce que nous ne penetrons point leur connexion avec d'autres veritez que nous avons deja connües; Les opinions resultent d'un deffaut de Sens (§. 368.). Lors qu'on s'en tient donc uniquement aux sensations, et qu'on se contente des propositions confuses de l'experience; on ne parvient que jusqu'aux opinions, et on demeure fort eloigné des Sciences. On le voit assez dans les ecrits de ceux, qui entreprennent de traitter des Sciences, avant d'avoir eu eux mêmes une conception des choses

choses qui en sont l'objet. On peut juger par mes essais de Physique, de ce qui est necessaire, pour que l'experience acquierre de la netteté, et suffise, a former des propositions justes, sur lesquels on puisse continuer a se fonder dans la suite.

§. 386.

Les opinions sont variables.

Puisque pour etablir des opinions on recoit des propositions dont la justesse est douteuse (§. 384.), il peut arriver que nous recevions une proposition fausse come vraije, et qu'ainsy nous nous trompions dans nôtre opinion. Mais il est aussy possible, que venant a reconnoitre la fausseté d'une proposition, ou au moins, venant a douter encore davantage de sa justesse, nous y renoncions. Ainsy, les Opinions sont variables.

§. 387.

§. 387.

Coment on varie souvent ses opinions.

Mais les opinions sont d'autant plus variables, moins les Premisses, sur lesquelles on les etablit, ont de certitude. Celuy donc qui se precipite a l'egard de ces propositions, parce qu'il n'a pas l'habitude requise pour les experiences (§. 327.), est obligé de varier souvent ses opinions.

§. 388.

L'un peut sçavoir une chose, dont un autre n'a que des opinions.

Celuy qui peut demontrer une proposition, qui n'est qu'une opinion pour un autre, il la sçait (§. 361. 347.). Ainsÿ il est possible, qu'un homme peut avoir la Science d'une chose, dont un autre n'a qu'une opinion. Or les opinions resultant d'un deffaut de Sens (§. 385.); au lieu que la Science vient du Sens (§. 383.); il s'ensuit que celuy qui sçait une chose est plus Sensé a cet egard, que celuy qui n'a

qu'une opinion

qu'une opinion. Je dis a cet egard: car il peut etre que l'autre ait a d'autres egards de la Science, ou le premier n'a que des opinions, ou bien, il peut même avoir en general plus de Sciences que le premier.

§. 389.

Ce que c'est que certitude.

La certitude de nôtre conoissance est la conception de la possibilité, ou bien aussy de la réalite d'un Jugement. sçavoir, dans les jugements universels nous ne regardons qu'a la possiblité, parce que l'universel n'a de realité que dans les êtres individues de la même espece et du même genre (§. 182.): Mais dans les jugements d'êtres individus, nous dressons aussy quelques fois nos pensees sur la réalite. p. e. Je suis certain, que la promptitude de la croissance des plantes peut etre procurée par l'art, lorsque je m'en

representc

represente la possibilité. Je suis certain, que le Pere aime le fils, quand je m'en represente la realité.

§. 390.

D'ou vient la Certitude.

Mais nous avons cette conception ou par l'experience, ou par le Sens (§. 372.). On a montré plus haut (§. 330.) comment l'experience la produit. Et cela arrive par le sens, quand nous reconnoissons la cõnexion de nôtre jugement avec d'autres veritez (§. 368.). Or comme cette connexion se decouvre par les Syllogismes (§. 390.) et que dans les Syllogismes on doit regarder en partie a la justesse des propositions en partie a leur connexion ou (: comme on a coutume de parler:) en partie a la matiere, et en partie a la forme dans ce cas, la certitude resulte ou existe, quand nous penêtrons dans la justesse des propositions avec lesquelles nous connectons nôtre jugement, et dans la justesse du Syllogisme.

§. 39[illegible]

Explication ulterieure.

§. 391.

La certitude du Sens est donc aussy fondée dans la certitude des Argumens ou conclusions. Mais j'ay deja montré dans la Logique (c. 4. §. 5.), que la certitude des conclusions est fondée sur la raison de la contradiction (§. 10.) Or, la certitude de l'experience etant aussy a la fin fondée sur cette raison (§. 10. 330.): il s'ensuit que toutte certitude de connoissance vient de cette raison.

Ce que c'est que l'Incertitude.

§. 392.

Lorsque d'un jugement nous ne sçaurions decouvrir la possibilité, ni par l'experience, ni par le sens; il demeure incertain. Ainsy l'incertitude n'est autre chose, qu'une connoissance du deffaut de representation, de la possibilité ou de la realité de nôtre jugement. Je dis expres: une connoissance du deffaut. Car il arrive,

que

que la representation de la possibilité de nôtre jugement nous manque, ou qu'elle ~~[illegible]~~ ne montre pas ~~ce~~ qu'elle doit montrer, et qu'il nous semble pourtant que nôtre Opinion est certaine.

Ce que c'est qu'une ~~[illegible]~~ Prevention.

§. 393.

Cette opinion qui n'est point fondée, de la certitude de nôtre connoissance, on l'appelle Prevention ~~[illegible]~~ p. e. Quand il semble a quelqu'un qu'il est certain, qu'une certaine Medecine est un sur moyen pour guerir certaine maladie, parce qu'il l'a entendu dire a un homme, qui a acquis de la reputation dans cet art: il n'a pas pour lors une raison suffisante de sa certitude. Ainsy son opinion de la certitude qu'il croit avoir, n'est qu'une Prevention ~~[illegible]~~

[illegible]

§. 394.

Difference de l'opinion, ~~[illegible]~~ & de la Prevention.

§. 394.

Je n'ignore pas, que plusieurs regardent l'opinion, et cette Prevention ~~[illegible]~~ come une même chose: Mais quand on y prend bien garde, on en voit aisement la difference. Car, celuy qui a une opinion, reconnoit qu'il luy manque encore quelque chose pour l'entiere certitude. Mais la Prevention ~~[illegible]~~ ne suppose aucun doute a cet egard. Et ainsy, il est bien vray; que toutte Prevention ~~[illegible]~~ est une opinion; Mais il ne l'est pas: que toutte opinion soit une Prevention ~~[illegible]~~. Il y a certainement une grande difference entre, reconnoitre, qu'il nous manque encore quelque chose pour l'entiere certitude, et s'imaginer qu'il ne nous manque plus rien a cet egard, quoy qu'en effet il nous manque encore beaucoup. C'est pourquoy nous

nous ne sçaurions donner
un même nom a des choses
differentes. Et comme a la
premiere le nom opinion
convient indubitablement
il ne reste pour l'autre que
celuy ~~[illegible]~~ Prevention

§. 395.

Ce que c'est que Vray et Faux.

Quand nôtre jugement est
possible, soit que nous le
reconnoissions, soit que nous
ne le reconnoissions pas, c'est
ce qu'on appelle vray et

(Wahr) (Falsch)

Faux, quand il est impossible.
Or, puis que tout est, ou
n'est pas; il faut que les
jugements soient ou vrays
ou faux.

§. 396.

Ce que c'est qu'Erreur.

Celuy qui prend un jugement
vray pour faux, et un faux
pour vray, erre. Et une
fausse ~~[illegible]~~ Prevention
de la verité, et de la fausseté
d'un jugement, c'est l'Erreur

(Irrthum)

§. 397

§. 397.

Coment l'erreur existe.

Quand nos Sensations nous representent plusieurs êtres differents come etant semblables, et que nous jugeons de là, qu'ils sont semblables; ou bien, lorsque d'ailleurs nous prennons pour semblables des êtres differents: nous prenons un faux jugement pour vray (§. 395.), et ainsy nous errons (§. 396.). Lorsque neanmoins il nous semble, etre certains, que ces êtres sont semblables, nous avons une fausse Prevention ~~[illegible]~~ de la verité de nôtre jugement (§. 394. 395.). Et ainsy nous nourissons une Erreur (§. 396.). C'est de cette source que la plupart des Erreurs resultent.

§. 398.

Autre maniere dont l'Erreur existe.

Nous tombons aussy dans l'erreur, quand nous faisons des arguments qui n'ont point de justesse. Car come

la

la conclusion ne s'ensuit pas des Premisses, quand les Syllogismes manquent de justesse; nous tirons une fausse consequence, de Premisses vrayes en elles mêmes. Or comme nous tenons cette consequence ou conclusion pour vraye, parce que nous n'apercevons pas que l'argument n'est pas juste nous tombons par là dans l'erreur (§. 396.). Lorsque prenant une erreur pour verité, nous continuons a argumenter; l'erreur se multiplie. Car, que la conclusion d'un argument est fausse, lors qu'une des Premisses est fausse, cela est evident par la Raison des Syllogismes (§. 2. et 4. c. 4. Log.)

§. 399.

Ce que c'est que vray semblable.

Lorsque d'une proposition nous avons en quelque façon une Raison, mais non une raison

(Wahrscheinlich)

une Raison suffisante; nous l'appellons vray semblable, parce qu'elle à une apparence de connexion avec d'autres veritez. p. e. On dit, qu'il est plus vray semblant qu'avec deux dez on jettera 7 plutôt que 12. Quand nous devons dire la Raison pourquoy cela nous paroit plus vray semblable, nous n'en trouvons point d'autres que celle-cy. Nous trouvons que le nombre 12 ne peut venir que d'une maniere, sçavoir, quand le nombre 6 se trouve sur chaque dez: au lieu que le nombre 7 peut venir de trois manieres differentes, sçavoir; quand il se trouve sur les dez, 1 et 6, ou 2 et 5, ou 3 et 4. Ainsy on le regarde come si on devoit jetter un nombre donné, en un coups au premier cas, et en trois coups au second cas. Or comme nous

nous sçavons d'ailleurs par experience, qu'en reiterant le coup, on a produit un nombre qu'on n'a pu produire d'un seul coup; il nous tombe dans l'esprit (§. 238.) qu'on peut par des coups reiterés produire un nombre, qu'on ne sçauroit produire par un seul. Et ainsy nous nous attendons icy a la même chose (§. 331.). Nous avons donc en quelque façon une raison de cette proposition: qu'avec deux dez on peut plustôt faire 7 que 12: Mais cette raison n'est pas suffisante. Et quand nous reconnoissons qu'elle ne l'est pas; nous ne regardons cette proposition que comme vraysemblable. Je dis, que la raison qu'on en donne n'est pas suffisante. Car nous trouvons par l'experience qu'un homme a produit par un seul coup un

un nombre donné, qu'un autre
n'a pu produire, ni en trois,
ni en plus de coups. Même,
quand j'examine exactement
la chose, il n'en est pas de
même, quand je dois jetter
un nombre qui peut venir
de trois manieres differentes,
comme si j'avois trois coups
a faire. Car on suppose
icy (: comme font aussy
ceux qui ont entrepris
de calculer vray semblablement
les evenements des jeux de
hazard:) que tous les coups
de dez sont egalement
possibles, et on conclut
ensuite de la possibilité
a la realité, ce qu'on ne
sçauroit faire avec certitude
(§.13.). Car lorsque les cas
possibles doivent parvenir a
l'existence; il sont determinés
par d'autres choses precedentes,
qui ne sont pas les mêmes
dans un cas come dans l'autre.

sans

sans quoy il ne se produiroit
toujours que le même nombre.
Et c'est precisement lors
qu'on ne sçait pas toutes
par ou la verité est
determinée, ou qu'on n'en
sçait qu'une partie, que
l'on n'a point de raison
suffisante.

§. 400.

Touts n'en ont pas une même raison.

Mais il est a remarquer
que touts ceux a qui une
proposition paroit vray=
=semblable, n'en ont pas
une même raison. Come
dans l'exemple precedent,
des joueurs, ou ceux qui ont
vû jouer, ou qui d'ailleurs
sçavent examiner exactement
une chose, allegueront cette
raison de vray semblance
que j'ay rapportée, quoy
qu'ils ne la puissent pas
si bien devolopper: au lieu
qu'il y en aura d'autres qui
se feront d'autres raisons.

p.e. ceux

p. e. Ceux qui font reflexion a ce que 7 peut venir de trois manieres, et 12 seulement d'une maniere; et qui considerent, que c'est la même chose, que si en trois coups on doivoit produire un nombre, qu'un autre doit produire en un coup; ils se souviendront, que quand ils ont eü a faire une chose, elle leur a reussi en trois fois plutôt qu'en une, et par cette raison ils attendent icÿ le semblable (§. 331.). Ainsy leur vray semblance est fondée dans une raison universelle.

§. 401.

Degrez de la vraÿ semblance par rapport a la chose et par rapport a celuy qui la connoit.

D'ou il arrive, qu'une même chose paroit a l'un vraÿ semblable, et non vray semblable a l'autre. Même un homme peut avoir la certitude d'une chose, dont l'autre n'a qu'une vray semblance.

Et une

et une même chose peut
paroitre plus vray semblable
a l'un qu'a l'autre. Enfin
entre les êtres mêmes vray
=semblables, il peut y en avoir
qui ont plus de vray semblance
que d'autres.

§. 402.

Art de juger du vray semblable.

Vernunftlehre Kunst des Wahrscheinlichen

On pourroit encore dire
beaucoup de choses a cet egard
si on vouloit tout mettre dans
une ~~clarté~~ netteté convenable.
Et Leibnitz a fait plus d'une
fois la remarque, qu'il nous
manque encore l'art de juger
du vray semblable. Il est
vray que Hugenius, Jaques
Bernoulli, Monmort et
Moivre en ont donné des
essais par raport au jeux
de hazard, aussy bien que
quelques anglois dans d'autres
matieres; Mais on ne peut
regarder cela que comme
un petit comencement.
Cependant come dans la vie
des

des hommes il s'agit la plûpart du tems de la vray=semblance, et qu'ainsy il faut choisir ce qui à le plus de vray=semblance; ce seroit un travail fort utile si on s'appliquoit a donner a cet art toutte sa perfection. Mais on voit aisement qu'il faudroit pour cela deux choses; l'une, que celuy qui entre=prendroit cet ouvrage, eût beaucoup d'occasions de s'occuper de choses vray=semblables; l'autre, qu'il eût du genie (§. 366.), et de l'Entendement (§. 277.), afin qu'il put decouvrir les raisons universelles, contenües dans les cas particuliers; qu'il en put former des Regles nettes; et qu'il fut capable d'inventer de nouvelles regles, de celles qu'il auroit trouvées de cette maniere.

§. 403.

Coment la Vraysemblance continüe, et pourquoy on auroit besoin pour cela d'un art particulier de juger du vraysemblable.

§. 403.

Quand une fois on a receu des propositions vraysemblables tout ce qu'on en conclut est vraysemblable. Desorteque si par cent Syllogismes je je parvenois enfin a une proposition qui fut la consequence de ces cent arguments, et qu'entre les Premisses il y en eût une seule qui n'eût que de la Vraysemblance, cette consequence ne seroit aussy que vraysemblable. Car encore qu'il demeure vray, qu'on n'a pas besoin d'une nouvelle forme de Syllogisme dans les matieres vraysemblables, mais qu'on garde la même qui est d'usage dans certaines matieres: On a pourtant besoin d'autres axiomes, qui puissent fournir les premieres Premisses, et on a besoin de regles particulieres pour en

~~[illegible]~~

reconnoitre

reconnoitre la Vraysemblance, et pour en determiner le degré avec justesse; Ce qui seroit l'objet de l'art de juger des vraysemblances.

§. 404.

Ce que c'est que Plaisir.

(Lust.)

Quand nous considerons la perfection, il existe en nous un Plaisir, de sorte que Plaisir n'est autre chose que la consideration de la perfection: Ce que Decartes a deja remarqué (Epist: 6. part: 1. p. m. 13. et 14). Je vais l'eclaircir par quelques exemples. Quand je vois un tableau qui est ressemblant a ce qu'il doit representer, et que je considere la ressemblance; j'en ay un sentiment de Plaisir. Or, la perfection d'un tableau consiste dans sa ressemblance. Car un tableau n'etant rien autre que la representation d'une certaine chose sur une table, ou plan uni; tout y est en harmonie, quand

on n'y

on n'y peut rien distinguer
qu'on n'observe aussy dans
la chose representée. Et
quand il est tel, il est parfait
(§. 152.); il est aussy ressemblant
(§. 18. 19.). Donc, la ressemblance
est la perfection du tableau
et comme le Plaisir existe
de la contemplation de la
ressemblance, il existe de
la contemplation de la
perfection. J'ay fait
voir plus haut (§. 152.) que
la perfection d'une montre
consiste en ce qu'elle
indique exactement les
heures et ses parties. Celuy
qui voit une montre qui
marque exactement le temps
en a un sentiment de Plaisir
Ainsy le Plaisir consiste encore
icy dans une connoissance
intuitive de la perfection.
De même quand un homme
entendu dans l'architecture
considere un batiment elevé
conformement aux regles
de

de l'architecture; il en reconoît par là la perfection (§. 168.). Or on scait par experience, que c'est un Plaisir pour luy, ainsy il est encore evident, que le Plaisir consiste dans la contemplation de la perfection.

§. 405.

Le Plaisir n'est pas toujours fondé en verité.

Mais la perfection n'est pas necessairement la raison du Plaisir, il suffit qu'il y en ait une aparence. Car nous voyons tous les jours, que les homes trouvent un Plaisir dans des choses imparfaittes, parce qu'ils les supposent parfaites. p. e. Un home à une fausse conception des regles d'un bon discours. S'il entend donc un discours qui convienne en tout a ces regles, il à, selon son opinion, une conoissance de la perfection de ce discours

discours (§. 168.). Ainsy puis-qu'il trouve du Plaisir et du contentement; le Plaisir existe en luy d'une fausse prevention touchant la perfection (§. 393.). Donc le Plaisir peut resulter de la contemplation d'une perfection aparente.

(falschen Wahn)

§. 406.

Quand il est variable.

Quand le Plaisir n'est pas fondé dans une veritable perfection; il est possible de reconnoître son erreur (§. 396.) avec le têms. lorsque cela arrive, la Contemplation de la perfection apparente cesse. Ainsy tout le plaisir s'evanouit tout d'un coup (§. 405.). Nous le voyons par l'experience. Car combien n'arrive-t-il pas qu'on s'est fait un plaisir d'une chose et que ce plaisir s'est evanoui même plutôt qu'on n'auroit pensé. Si on examine alors comment cela arrive on trouve

on trouve, qu'on a regardé dabord la chose d'un autre oeil qu'on ne la voit depuis qu'on en à aiquis une plus exacte connoissance.

§. 407.

Quand il est constant et invariable.

Au lieu que quand le Plaisir a sa raison en une veritable perfection, et qu'on en à une certitude; il est invariable. Car quand on est certain de sa connoissance, on ne doit pas apprehender de regarder la chose avec d'autres yeux dans la suite. Et comme elle luy paroitra toujours la même, touttes les fois qu'il se la representera il en reconnoitra la perfection, et par consequent en aura du plaisir. De cette maniere son plaisir est constant.

§. 408.

D'où vient cette constance.

Or, la Science ayant de la certitude (§. 361. 390.); il s'ensuit que le plaisir est constant quand on sçait une chose, ou qu'on la peut demontrer (§. 361. 347.).

§. 409.

Degrez du Plaisir

§. 409.

Plus la perfection que nous sentons est grande; plus le plaisir est grand, quand nous pênetrons seulement dans la grandeur de cette perfection. Cecy a besoin d'être prouvé amplement. On en voit dabord l'evidence par l'explication precedente (§. 40[illegible]) Il est clair aussy (§. 405.) que le plaisir est augmenté à un plus haut degré, quand on n'a même qu'une connoissance apparente de la grandeur de la perfection.

Autre raison des degrez du Plaisir.

§. 410.

Mais comme il ne suffit pas qu'il y ait de la perfection dans une chose, pour que nous y prennions du plaisir, mais qu'il faut aussy que nous la penêtrions (§. 404.) le plaisir est encore augmenté de ce qu'on acquiert plus de certitude de la perfection de la chose.

Et

Pourquoy ... ont plus ... de plaisir ...

Et c'est ainsy un moyen d'augmenter le plaisir, que de s'assurer sur toutte chose des regles de la perfection.

§. 411.

Pourquoy les artistes ont plus que les autres de plaisir dans une chose.

On voit par ce qui vient d'etre dit, pourquoy un artiste peut avoir un plaisir insatiable dans une chose ou un autre ne trouve rien qui luy plaise. p. e. Quand un Batiment a eté elevé selon les regles de l'architecture, de maniere que les regles universelles de la perfection (§. 152. et suiv.) y aient eté observées avec soin; alors un habile architecte trouve tant de Plaisir a la contempler qu'il ne sçauroit assez le regarder, au lieu que d'autres, qui n'entendent pas cet art, passent a

coté,

caté, et le regardent sans
en avoir aucun sentiment
Et plus il le considere, plus
il y remarque de perfection
Or comme il est en même
têms asuré de la justesse
des Regles, avec les quelles
ce batiments convient,
et qu'il se souvient de cette
certitude (§. 238.) touttes les
fois qu'il pense a ces
Regles; son plaisir est
augmenté par une double
raison, a mesure qu'il
considere ce batiment.
A quoy vient, qu'il considere
en même têms la perfection
de l'architecte qui a elevé
ce batiement; et celle des
ouvriers qui y ont travaillé
d'ou il resulte une nouvelle
espece de plaisir (§. 404.)
qui se joint aux autres
et par là l'augmente.

§. 412.

§. 412.

Pourquoy les Sciences et les inventions donnent du plaisir.

On peut comprendre de là pourquoy une Connoissance fondée, et l'invention de nouvelles choses, nous fait tant de plaisir, de maniere que le plaisir est d'autant plus sensible, plus nous avons employé de peine pour comprendre, ou pour inventer. Car nous avons alors une connoissance intuitive de la perfection a la fois, de notre Entendement, et de la chose que nous connoissons; come aussy de la perfection de l'inventeur, lorsque nous ne faisons que comprendre ce qu'un autre a inventé. Plus nous avons doñé de peines a comprendre ou a inventer, plus est grande la coñoissance que nous avons de nôtre perfection, lorsque d'ailleurs il nous souvient, que nous avons

avons connu d'autres choses avec moins de peines, et ainsy dans ce cas, nôtre plaisir en devient certainement plus grand (§. 409.)

§. 413.

Usage de cette sorte de plaisir.

Cette sorte de plaisir me[t] non seulement une grande douceur dans les Sciences mais nous engage aussy a tenir bon dans la meditation, et nous en fai[t] vaincre touttes les peines et les difficultés. Elle nous invite même a pousser les choses plus loin.

§. 414.

Quelle sorte de conoissance le plaisir exige.

Mais il est bien a remarquer que le Plaisir n'exige pas absolument une conoissance nette, il suffit qu'elle soit claire. Car il consiste dans une connoissance intuitive

intuitive (§. 404.). Mais cette connoissance ne reçoit sa netteté que par l'entendement (§. 277.), sçavoir, quand il fait attention a ce que contient la conoissance intuitive (§. 268.), et qu'il distingue ce qu'on y observe alors de different.

§. 415.

Ceçy est confirmé par l'experience.

Ceçy est aussy confirmé par l'experience. Car la moindre partie des hommes a le talent d'une connoissance nette (§. 206.): Cependant tous jouissent du plaisir. Il s'ensuit, qu'ils peuvent se faire un plaisir ou il ne se trouve pas de vraye raison (§. 405.). Mais lors même que nous avons de la disposition aux conoissances nettes, et que nous conoissons nettement ce qui apartient

au

au jugement de la perfection
la representation même de
la perfection n'est pourtant
que claire, et sans netteté
p. c. Quand nous cherchons
une verité qui demande
une profonde penetration
qui nous donne beaucoup
de difficulté pour la
comprendre, et qu'aprés
bien des peines nous
parvenons enfin a nous
la rendre intelligible; il
existe sur le champ du plaisir
en nous, de ce que nous remarquons
que nous la comprennons.
Mais icy la representation
de nôtre perfection n'est
que claire, sans etre nette
Et quand nous penserions
en même têms a l'entendement
et l'habilité de l'inventeur
nous ne nous la representons
aussy que clairement et
non

non avec netteté. Mais qu'il soit réel, que nous ayons cette representation; cela est evident par la reponse que nous donnons a ceux qui nous demandent pourquoy nous nous faisons un plaisir d'avoir appris a entendre et a comprendre cette verité. Car ou nous disons: que c'est, parce que nous en sommes a la fin venus a bout, ou de ce que les inventeurs ont sceu si bien la trouver. On peut aussy appliquer icy l'exemple de l'architecte, qui a eté donné precedement (§.411.). Car en même tems qu'il considere nettement le batiment, il ne se represente que confusement l'harmonie des regles qu'il y trouve, en ce que la force de l'imagination luy

luy represente les regles (§.238.) et que la memoire l'assure de la certitude qu'il en a eüe une fois (§.298). Or la perfection etant fondée dans cette harmonie (§.169.) la representation de la perfection n'est que confuse. Et il est aisé de voir que l'harmonie des regles ne se represente alors que confusement: puisque dans le têms qu'on met a considerer le batiment, il ne seroit pas possible de penser a toutte les regles, et de les appliquer au batiment par des syllogismes reguliers (§.337.) encore moins pourroit on ensuite examiner comment par là il se trouve une pleine harmonie dans tout ce qui se rencontre dans ce batiment. Cependant, si on veut

developper

developper, tout ce qui est alors contenu dans nôtre âme, il faut venir a chaune des ces choses en particulier: côme il est evident par ce qui a été dit amplement de la nature de nôtre connoissance.

§. 416.

Ce que la conoisfance nette fait au plaisir.

Cependant chaun voit que la connoisfance nette retient nôtre plaisir dans ses bornes, puisque par une representation confuse nous pouvons sans raison nous faire un plaisir dont il resulte de mauvaises suites, comme on verra cy aprés. Car aussitôt qu'il existe en nous un plaisir, il est bon d'examiner quelle en est la raison, afin que nous cōnoissions nettement, si c'est une perfection veritable

veritable que nous nous representons, ou si peut être nous nous laissons eblouir par quelque fausse apparence. Quand nous connoissons nettement, que ce n'est qu'une fausse apparence, le plaisir disparoitra, (§. 404.) et ainsy il n'en resulte rien autre chose. Celuy donc qui n'a pas le talent de la connoissance nette, n'est pas le maître de son plaisir.

§. 417.

Ce que c'est que deplaisir et comment il existe.

(Unlust?)

Par ce qui vient d'être dit du Plaisir, on peut connoitre en même tems la nature du Deplaisir. Le Deplaisir n'est autre chose qu'une connoissance intuitive de la perfection vraye, ou aparente. L'experience le prouve.

Suppos

Supposé qu'un homme doive etudier dans un livre, et qu'il ne puisse en venir a bout. S'il croit qu'il y ait de sa faute qu'il n'y puisse rien entendre, il a une connoissance intuitive de son inhabiléte, c. a. d. de son imperfection, parce que l'inhabiléte d'entendre une chose est une imperfection de l'Entendement (§. 277.). Or, comme dans ce cas, il existe en luy un deplaisir; il s'ensuit, que le Deplaisir n'est autre chose qu'une connoissance intuitive de son imperfection. Je dis qu'il existe du deplaisir dans ce cas, ou il attribue a son inhabiléte qu'il ne puisse pas entendre ce livre: car quand il comprend que c'est la faute de celuy qui a fait le livre, il le jette

et dit:

et dit: que celuy qui ne veut pas etre entendu, ne doit pas etre lu. Il n'y a pas alors du deplaisir. A la verité il peut s'y joindre d'autres circonstances; qu'il se fache par exemple contre celuy qui a ecrit le livre, ou bien qu'il est faché de son etat d'inhabileté, et autres semblables. Mais alors le cas n'est plus le même que nous avons posé dabord. Car ou il survient plus de circonstances le cas est aussy changé, et dans des cas differents il n'arrive pas la même chose (§.30.). C'est ce que doivent remarquer une fois pour touttes, ceux qui aiment a faire des objections contre des coñoissances tirées de l'Experience, parce qu'ils confondent ordinairement des cas differents, qu'ils devroient distinguer.

§.418.

Le Deplaisir est quelque chose reellement en luy même.

§. 418.

Ainsy le deplaisir n'est pas seulement une marque de plaisir; mais il est quelque chose réellement en luy même. Car il suffit pour un marque de plaisir, que nous n'ayons pas une connoissance intuitive d'une perfection, /§. 404./: au lieu que pour un deplaisir il faut quelque chose de réel, sçavoir; la connoissance d'une imperfection /§. 417./. Chacun peut aisement retourner les exemples cy dessus du plaisir, pour les rendre applicables au deplaisir. D'ailleurs l'experience prouvera aussy ce que nous soutenons icy. Lorsqu'on ne regarde un tableau qu'en gros, sans prendre garde s'il est ressemblant ou non; on n'y a point de plaisir. Cependant il ne fait pas non plus de peine. Au lieu que si l'on

trouve

trouve qu'il n'a aucune ressemblance avec la chose qu'il doit representer; il existe un mécontentement. De même quand un home entendu dans l'architecture passe devant un batiment sans le considerer avec attention; il n'en a ni satisfaction ni mécontentement. Mais quand il s'y arrête, et observe les fautes que l'architecte y a commises; c'est alors seulement que par là le deplaisir existe en luy.

§. 419.

Avis necessaire.

Je viens de définir en general le plaisir et le déplaisir, de maniere que l'explication que j'en donne puisse s'appliquer a tous les cas. C'est pourquoy on doit avoir en cette occasion la même attention

qu'exigent

qu'exigent touttes les explications universelles, sçavoir; que dans les cas particuliers on doit donner a la chose, non pas le nom universel, mais son nom particulier. Côme lorsqu'on demande a quelqu'un dans un cas particulier, d'ou luy provient le plaisir. Il ne doit pas repondre: que c'est par une contemplation de la perfection; mais il faut que il nomme l'espece de la perfection vraye, ou apparente, qu'il se represente. p.e. Si je demande a quelqu'un qui considere avec grand plaisir un batiment, pourquoy il y à du plaisir; il n'est pas besoin qu'il dise, que c'est parce qu'il se represente la perfection de ce batiment; mais il faut qu'il nome ce plaisir

par

par son propre nom en disant: que c'est parce que ce batiments a eté elevé avec soin selon les regles de l'art. De même si je demande a celuy qui a du dèplaisir a etudier (p. 417) pourquoy il a du dèplaisir a etudier; il n'est pas besoin qu'il dise que c'est parce qu'il se represente son imperfection; Mais il repond en nommant la chose par son propre nom que c'est, parce qu'il n'y peut rien entendre. Et c'est ainsy en effet, que repondent tous ceux que l'on questionne sur leurs plaisirs ou dèplaisirs. Cependant l'explication universelle n'est pas pour cela innutile. Car elle sert a nous faire connoitre avec une plus grande

grande certitude par le Sens (§. 368.), ce qu'il faudroit sans cela apprendre par une experience longue et reiterée (§. 372.). Et la connoissance par le Sens a cet avantage general sur l'experience qu'elle est plus en notre pouvoir, et que nous y pouvons parvenir quand il nous plait; au lieu que dans l'experience il faut que nous attendions qu'elle se presente. Mais on n'a pas dabord une occasion ou il arrive, ce dont on voudroit faire l'experience.

§. 420.

Inconstance, constance, degrez du deplaisir.

Je crois qu'il seroit superflu d'ajouter rien icy par rapport au dèplaisir. Car ce qui a ete dit prècedemment (§. 406. et suivants.) de l'inconstance du plaisir, de sa constance, de

de ses degrez, et de l'espece de connoissance qu'il exige, peut aisement etre entendu du dèplaisir, quand on y apporte les changements qu'exige la nature de la chose.

§. 421.

Ce que c'est que Douleur.
|Schmertz|

La douleur apartient au dèplaisir; car Douleur n'est autre chose, qu'une sèparation de ce qu'il y a de continuel dans nôtre corps. Car nous sentons, par exemple, une douleur, quand nous nous coupons. Mais la playe qui nous cause de la douleur, est une separation de la peau et de la chair qui a ete coupeé. Les Microscopes font voir que cela se trouve ainsy dans touttes les douleurs, parce qu'on decouvre que les fibres

de la peau

de la peau et de la chair sont dechirés dans les endroits ou nous sentons de la douleur; Et le Sens le prouve quand on examine dans la Phisique les causes de la douleur. Mais je crois que sans beaucoup de preuves chacun conviendra, que quand ce qui doit etre entier dans nôtre corps, est dechiré, on le doive compter parmi les imperfections (§. 152.) Or, une imperfection du corps etant la cause de la douleur (§. 29.): et le sentiment de l'imperfection excitant du dèplaisir (§. 418.); il s'ensuit, que la douleur apartient au dèplaisir; et c'est pourquoy on a coutûme, d'appeller douleur, toutte sorte de deplaisir.

§. 422.

Ce que c'est que Bon, ou Bien. (Qu.)

Le Bon, ou le Bien, c'est ce qui

qui rend plus parfait, et nous, et nôtre etat. p. e. L'art d'inventer rend nôtre Entendement plus parfait, ainsy, c'est quelque chose de bon. La santé rend nôtre corps plus parfait, ainsy, elle est une bonne chose. L'argent rend nôtre etat exterieur plus parfait, et ainsy c'est encore quelque chose de bon. Peut etre chacun ne trouvera pas qu'on puisse montrer selon la definition donnée cy dessus (§.152.), que l'art d'inventer soit entre les perfections de l'Entendement ni la santé entre celles du corps, ni l'argent entre celles de nôtre etat exterieur: cependant come aparament persone ne revoquera cecy en doute, il n'est pas necessaire que je le prouve icy, ou je ne l'allegue que come un exemple. On en peut d'ailleurs trouver la preuve dans la Morale.

§. 423.

Le Bon ou le bien excite le plaisir. Et ce que c'est que Naturellement Bon.

§. 423.

Puisque le bon ou le bien rend nôtre etat et nous, plus parfait (§. 422.), et que la contemplation de la perfection exite le plaisir (§. 404.); il faut que la connoissance intuitive du bon ou du bien, excite du plaisir. sçavoir; quand nous les regardons come bon. C'est pourquoy nous appellons <u>naturellement bon</u>, ce qui apporte du plaisir.

(Natürlich gut)

Difference entre vray bien et bien apparent.

(Wahres gut)

§. 424.

Et par là on peut distinguer le vray bien, d'avec le bien apparent. Sçavoir; Le vray bien est ce qui donne un plaisir constant, qui ne tourne jamais en dèplaisir: au lieu que le bien apparent n'apporte qu'un plaisir variable qui se tourne souvent dans un plus grand dèplaisir. p. e. La Santé du corps est un vray bien: car elle ne nous fait jamais de dèplaisir. l'adresse du corps est un vray

(Schein-gut)

vray bien; car elle nous fait
toujours plaisir, quand nous
la remarquons. Une viande
que nous trouvons bonne
au gout, mais qui nous
nüit, est un bien apparent;
car la maladie qui en resulte
excite la douleur, et par
consequent du déplaisir (§. 424.)
et nous payons alors par
beaucoup de douleur, un
plaisir dont nous avons
joui une fois.

§. 425.

Ulterieure Difference.

Or, nous sçavons que le plaisir
est invariable, quand il a sa
raison dans une vraye
perfection, et qu'on en a de
la certitude (§. 407.); mais
qu'il est variable quand il
n'a pas sa raison dans
une perfection veritable
(§. 406.). Ainsy le vray bien
à sa raison dans une vraye
perfection; au lieu que le
bien apparent n'a pas sa
raison

raison dans une perfection veritable. Les exemples donnés rendent cela clair. car la santé, et l'adresse rendent réellement nôtre corps plus parfait; Au lieu qu'une viande, que nous trouvons bonne au gout, mais qui nous nuit, est une viande mal saine, et rend nôtre corps malade c. a. d. imparfait.

Ce que c'est que mauvais. ou mal. (607.)

§. 426.

Le mal, ou ce qui est mauvais, c'est ce qui rend plus imparfait, et nous et nôtre état. p. e. L'ignorance rend nôtre Entendement plus imparfait, et ainsy elle est un mal. La maladie rend nôtre corps imparfait, ainsy elle est encore un mal. La pauvreté rend nôtre etat exterieur imparfait, ainsy elle est une mauvaise chose.

Le mauvais ou le mal excite du déplaisir. Ce n'est que Naturellement mauvais.

§. 427.

Puisque le mauvais ou le mal rend plus imparfait et nous, et nôtre état (§. 426.), et que la

la contemplation de l'imper=
=fection excite du dèplaisir
(§. 417.); il faut que la conoissance
intuitive du mauvais ou du
mal excite du dèplaisir. —
C'est pourquoy nous appellons
(Naturlich böse) Naturellement mauvais, ce
qui a porte du dèplaisir.

§. 428.

Differenee du vray mal et du mal aparent.

On peut distinguer par là le
vray mal, d'avec le mal aparent
sçavoir: le vray mal, apporte
un dèplaisir invariable:
au lieu qu'un mal aparent
c'est un dèplaisir, qui se
convertit a la fin en plaisir
p.e. Une viande mal saine
est un vray mal: car d'elle
resulte la maladie qui ne
peut donner que du dèplaisir
Au lieu que le travail ou
l'appliation de celuy qui
commenee ses etudes, n'est
qu'un mal aparent: car
enore que cela donne au
commeneement beaucoup
de

de déplaisir, il se tourne a la fin en plaisir, quand par son moÿen on est parvenû a son but.

Ulterieure difference.

§. 429.

Mais on peut faire voir de la même maniere qu'on a fait précedement (§. 425.), qu'un vraÿ mal, est fondé dans une vraye imperfection; au lieu qu'un mal aparent n'a pas une veritable imperfection pour fondement, ou que c'est peut etre une imperfection, qui contribüe a la perfection du tout (§. 170.). Les exemples precedents rendent cela clair. Car une viande mal saine rend en effet nôtre corps plus imparfait: au lieu que l'application d'un homme qui commence ses études, avance sa perfection, quoÿ qu'elle soit accompagnée de beaucoup de difficultez.

§. 430.

§. 430.

Degrez du Bien et du mal.

Comme les perfections aussy bien que les imperfections ont leur degrez differents (§. 154.); il faut que le bien et le mal ayent aussy des degrez differents (§. 422. 416.) ainsy pour connoitre la grandeur du Bien et du mal on peut appliquer ce qui a eté dit du jugement des degrez de la perfection (§. 174.) Mais comme peu de gens poussent leur Sens jusque là; on juge pour l'ordinaire de la grandeur du mal, par la grandeur du dèplaisir qu'on en ressent, et de l'autre côté, la grandeur du bien, par celle du plaisir qu'on en à. Mais il y à en cela la même incertitude qui se trouve dans toutes les connoissances confuses: ce que nous verrons bientôt plus amplement lorsque nous traitterons des Affections, ou Passions.

§. 431.

Quand le bien et le mal deviennent plus sensibles.

§. 431.

On peut même deja le reconnoitre par là, que nous ne connoissons de certains biens, que par le mal qui leur est opposé, quoy qu'ils soient considerables par eux mêmes: dequoy la santé peut fournir un exemple, que nous ne connoissons, que quand nous somes malades. au lieu qu'on trouve aussy que certains maux paroissent plus grands qu'auparavant, quand on le compare avec le bien qui luy est opposé, p. e. quand on compare sa pauvreté avec les richesses d'un autre.

Ce que la connoissance confuse fait dans la distintion du bien et du mal.

§. 432.

Quand nous nous en tenons aux conceptions claires, sans aller jusqu'aux idées nettes; nous avons coutûme de distinguer le bien par le plaisir qu'il nous procure, et si alors nous allons plus loin, c'est jusqu'a observer

observer, si peut etre ce plaisir se tourne en dèplaisir. De cette façon nous apprenons par l'experience a decouvrir l'apparence qui nous peut eblouir. De même nous distinguons dans ce cas, le mal par le dèplaisir, par lequel il nous inquiete, et si nous poussons loin alors, c'est jusqu'à considerer, si peut etre ce dèplaisir, ne tourne pas en plaisir, ou s'il n'emporte pas quelque douleur, ou quelqu'autre plus grand dèplaisir. De cette façon nous apprenons encore par l'experience a connoitre l'apparence qui peut nous eblouir. Tout ceci est evident par ce qui a eté dit de la connoissance confuse (§. 214.), et du Bien (§. 424.), et du mal (§. 428.).

§. 433.

Ce que la connoissance confuse y fait.

Au lieu que lors qu'on ne se contente pas de conceptions confuses

confuses mais qu'on en veut de nettes pour distinguer les choses ; on examine la perfection que le bien nous procure, et l'imperfection qu'il detourne : de même l'imperfection ou nous porte le mal (§. 422. 426.). Et c'est ainsy qu'on peut par le Sens, distinguer l'Essence de ce qui n'en est que l'ombre (§. 368.).

§. 434.

D'ou ~~Comunement~~ resulte l'appetit sensitif. (Die sinnliche Begierde)

De la representation confuse du bien, resulte l'appetit sensitif, qui par consequent n'est autre chose, qu'un penchant de l'âme vers ce dont nous avons une conception confuse du bien. p. e. Quelqu'un goute du vin dans un verre, et trouve qu'il à un bon gout, le gout luy faisant naitre un plaisir sensitif : il juge de là, que le vin est bon (§. 432.) et ce plaisir par lequel il se represente la chose come bonne, excite en même

tems

têms en luy un appetit de boire. C'est cet appetit qu'on appelle avec raison un appetit sensitif. car il vient purement des Sens (§. 220.), et le Sens (ou la Raison) n'y a rien a faire (§. 368.). Mais nous n'expliquons icy que le mot simplement: car pour ce qui est proprement du penchant de l'âme vers le bien, nous montrerons plus bas (§. 878.) en quoy il consiste.

(Sinnen)

(Vernunft)

§. 435.

Combien de choses y contribuent.

Mais il est bien a remarquer que beaucoup de representations peuvent contribuer a cet appetit sensitif, et qu'il est composé de beaucoup de petits penchants, qui peuvent difficilement, et quelques fois point du tout, etre distingués, même, quand on seroit fort avancé en connoissances nettes. p. e. Quand quelqu'un voit du vin dans un verre, et en goute la force

la force de l'imagination, et la memoire (§. 238. 248.) representent aussy le plaisir qu'il a senti en beaucoup d'autres occasions, soit par raport au gout du vin, soit par raport aux campagnies dans lesquelles il en a bû, quoy qu'il ne soit pas possible de distinguer touttes ces representations qui existent a la fois. Touttes font, pour ainsy dire, une impression dans l'âme, de sorte que son penchant vers le vin, que nous appellons appetit de boire, a une grande quantité de causes. Mais comme on n'y prend pas garde pour l'ordinaire, on ne sçait pas soy même comment il arrive, que quelques fois nous sentons de si grands desirs, qui nous seduisent a faire des choses dont nous nous repentons dans la suite.

§. 436.

§. 436.

Comment l'aversion sensitive existe.

La representation confuse du mal, dètourne, pour ainsy dire, l'ame de la chose dont nous avons une conception comme mal; ce qu'on met aussy ordinairement au rang des appetits sensitifs. Mais on pourroit plutôt l'appeller une aversion sensitive. p. e. Une playe a causé de grandes douleurs a quelqu'un, lors qu'on y a travaillé avec certains instruments. Lors qu'il a donc de nouveau quelque playe, et que le chirurgien arrive avec les instruments: La force de l'imagination luy represente (§. 238.) la douleur qu'il a sentie cy devant, avec le même dèplaisir qui l'avoit accompagné, quoy que d'une façon obscure (§. 199.), et ce dèplaisir, par lequel nous nous representons l'usage de ces instruments comme

(Sinnliche Abscheu)

mauv

mauvais, en excite une aversion, qui fait qu'on empeche qu'on ne les approche de la playe. Cette aversion est appellée avec raison une aversion sensitive, car elle vient uniquement des sens, (Sinnen/) et le Sens, ou la Raison (Vernunft/) n'y a rien a faire.

§. 437.

Combien de choses ÿ contribuent.

On peut appliquer a l'aversion sensitive ce qui a eté dit de l'appetit sensitif (§. 435.). p. e. Quand un home ÿvre a rendu son vin; qu'il sent de grandes foiblesses dans ses membres; qu'il a mal a la tête; qu'il se chagrine de sa mauvaise conduite; qu'il se sent soulever le coeur; et autres circonstances semblables: Il n'a ensuite qu'a voir du vin, pour que la force de l'imagination luy represente non seulement tout cecy, mais une quantité d'autres choses qui ÿ ont raport (§. 338.), et la memoire

l'assure

l'assure en même têms, qu'il a eprouvé de semblables choses (§. 248.). Mais quoy qu'on ne puisse pas distinguer tant de representations a la fois: touttes ensemble ne laissent pas de faire une impression dans l'ame, d'où il resulte enfin l'aversion qu'on à pour le vin, de façon qu'on ne desire plus d'en boire.

§. 438.

Pourquoy les appetits sensitifs et l'aversion ont des degrez.

Ainsy on peut comprendre pourquoy l'appetit sensitif et l'aversion sensitive ne sont pas si grands dans un homme que dans un autre, quoy que tous les deux ayent egalement une conception confuse du bien et du mal qu'il y à dans une chose. Sçavoir; parce que tant de representations precedentes font a la fois impression dans l'ame, et qu'elles ne se trouvent pas en tout le monde en

monde en egale quantité,
desorte qu'il faut sans doute
que l'appetit et l'aversion,
se trouvent en moindre degrè
chez l'un que chez l'autre.

§. 439.

Ce que c'est qu'affection.

Ce qu'on appelle Affection,
c'est un degré considerable
de l'appetit sensitif, et de
l'aversion sensitive. p. e.
Quand un home amateur
des sciences, trouve chez un
libraire un livre nouveau,
qu'il croit etre bon, et qu'il
se fait une conception confuse
de l'usage et du plaisir qu'il
en retirera, il en a un
violent appetit sensitif
(§. 434.): qu'on appelle Affection.
De même quand nous appren-
nons que quelqu'un nous
a fait du mal, il en existe
en nous une violente aversion
(§. 436.), que nous appellons
de même affection.

§. 440.

Especes des affections.

Il y a donc trois sortes d'
Affections, les unes, sont
agreables

agreables, les autres dèsagreables
et il y en à, qui sont mélées.
Les affections agreables
existent d'appetits sensitifs,
les dèsagreables, ou contraires
consistent en une aversion
sensitive: et les composées,
lorsque l'appetit et l'aversion
sont reünis ensemble.

| Angenehme affecten |

| Unangenehme affecten |

| Vermischte |

§. 441.

Comment les affections existent.

Les appetits sensitifs
resultant d'une representation
confuse du bien (§. 434.); et
l'aversion sensitive resultant
d'une representation confuse
du mal (§. 436.); il faut que
les affections agreables existent
par des representations
confuses de beaucoup de
bien; les dèsagreables par
des representations confuses
de beaucoup de mal; et les
melées, par des representations
confuses du bien et du mal
a la fois.

§. 442.

Dans quelles affections il y a plaisir ou dèplaisir.

Quand on à des representations
confuses

confuses du Bien et du mal, on distingue le bien et le mal par le plaisir ou le dèplaisir (§. 432.). C'est pourquoy il y à un sensible plaisir dans les Affections agreables; un sensible deplaisir dans les dèsagreables, et un mèlange de plaisir et de dèplaisir dans les affections mèlées (§. 441.). Ainsy on pourroit aussy dire: Les affections agreables sont un plaisir sensible. les dèsagreables, un dèplaisir sensible; et les mêlées, une rëunion de plaisirs et de dèplaisirs sensibles

§. 443.

Pourquoy plusieurs ont compté le plaisir et le dèplaisir parmi ces affections.

D'ou il est arrivé que plusieurs qui n'ont pas assez examiné la chose, ont regardè le plaisir et le dèplaisir come des especes d'affections. Mais il est èvident par ce qui vient

d'etre

d'etre prouvé, 1. que tout plaisir n'est pas une affection mais qu'il acquiert ce nom quand il devient sensible; il en est de même du déplaisir, 2. que dans toutes les affections on trouve du plaisir ou du déplaisir, ou l'un et l'autre ensemble, et qu'ainsy ce en quoy touttes les affections conviennent, ne sçauroit en aucune maniere etre regardé comme une Espece des affections. L'experience prouve le premier point. p. e. Quand une compagnie a eté ensemble, qu'elle à joui d'un plaisir moderé, et que personne n'a rien fait ni dit de désagreable, on dit; qu'ils ont eü du contentement a etre ensemble. Cependant persoñe n'appellera ce contentement une affection. Mais quand cela arriveroit, cette

inconstance

inconstance de langage, qui resulte d'un manque de connoissance suffisante, ne s'çauroit prejudicier a la verité: c'est dequoy j'ay cru devoir avertir icy une fois pour toutes.

§. 444.

Ce que les affections produisent dans le corps:

Chaique affection est ordinairement accompagnée d'un mouvement extraordinaire du sang, et surtout de la matiere fluide dans les nerfs. On le voit par une experience journaliere. p. e. Quand un homme entre en colere, il rougit, et change ses mines et ses gestes: quoy que cela n'arrive pas en tous de la même maniere. Il y en à qui commencent par proferer des parolles dures, avec promptitude et vehemence; d'autres grincent des dents, et font mine de vouloir tuer des yeux. Encore d'autres

frappent

frappent la terre de leurs pieds, et gesticulent des mains. Quelques uns même jettent autour d'eux ce qu'ils trouvent sous la main; plusieurs serrent les mains, d'autres reniflent, et ainsy du reste. La couleur rouge au visage montre, que le sang est poussé avec vitesse vers les parties exterieures du corps. Le poulx, de même que la chaleur que l'on sent, et la sueur, font voir suffisement que le sang est dans un plus grand mouvement qu'auparavant. Ce n'est pas icy le lieu de faire voir pourquoy les mines et les gestes sont si differents dans les personnes en Colere: En attendant tous consistent pourtant dans un certain mouvement des membres du corps, et c'est en quoy ils conviennent. Mais je prouveray ailleurs qu'il

(D. Grandau)

quil ne peut arriver aucun mouvement dans le corps humain sans un mouvement de la matiere fluide qui est dans les nerfs. Et c'est pourquoy les changements des mines et des gestes, aussy bien que les actions d'un home en colere font voir, que le fluide dans les nerfs est dans un mouvement extraordinaire. Je prendraij encore un exemple, de la Terreur, ou l'Epouvante. Nous voyons alors qu'un homme palit, et que ses mains deviennent froides. Le coeur luy bat fortement. Souvent les pieds et les mains demeurent dans la situation ou ils se trouvent. Les ÿeux deviennent fixes entierement. Quelques uns, ouvrent la bouche, et gardent le silence: au lieu que d'autres comencent à soupirer. Quelques uns demeurent imobiles comme

des

des statües: d'autres se laissent aller a terre de foiblesse, ou laissent au moins tomber leur bras; et ainsy du reste. J'ay la couleur pâle fait voir, que le sang se retire des parties exterieures, vers le coeur, ce qu'on remarque par sa grande palpitation. Les changements des mines et des gestes, donnēt a entendre que le fluide+ dans les nerfs a aussy eté mis dans un etat extraordinaire. La plupart des hōmes regardent uniquement aux changements dans le corps, lors qu'ils parlent des affections, parce qu'ils leur tombent dans les sens, tant par raport a eux même+ que par raport a d'autres, quand une affection s'est emparé d'une âme. si on veut encore plus s'assurer de la verité de ce qui vient d'etre dit on n'a qu'a repasser toutes

les especes

les especes des affections, dont nous allons ~~[illegible]~~ faire l'enumeration, et prendre garde a ce qui y arrive de variable, dans la couleur du visage, dans la chaleur du corps, dans les mines, gestes, parolles, et mouvements, aussy bien que dans les positions des membres du corps.

En quoy les Affections sont differentes.

§. 445.

Les especes des Affections consistent en differents degrez du plaisir et du deplaisir, et dans leur mêlange et variation: comme on le peut voir de reste par l'explication qu'on vient de donner des affections. (§. 439. 442.).

Ce que c'est que Joye. et coment elle existe.

§. 446.

Un degrès considerable du plaisir qui emporte la balance, même sur un deplaisir present, fait ce qu'on appelle la Joye. Or le plaisir consistant dans

(Freude)

une

une connoisance intuitive
de la perfection (§. 404.); et
etant ainsy excité par
une representation confuse
du bien (§. 422.); le plaisir
existe quand nous nous
representons beaucoup de
biens a la fois d'une chose
(§. 214.) p. e. Quand Titius
desire ardement une certaine
science, et qu'il sçait, que
par l'usage d'un certain
livre il y pourroit parvenir
mais qu'il ne sçauroit le
trouver. Si Cajus luy aporte
ce livre sans qu'il s'y soit
attendu, il en aura une
grande joye. Mais quand
on examine l'etat de son
âme dans ce moment; on
ne trouve que des representations
de beaucoup de biens, et si
fort reünies, que nous ne
pouvons les distinguer
que par le Sens, apres
beaucoup de méditation;
encore faut-il s'attendre
a ne

a ne les pas decouvrir toutes. Car aussitôt que Cajus presente ce livre a Titius, la force de l'imagination represente a celuy-cy (§. 238.) tout le bien qu'il a cy-devant compté de retirer de ce livre; le desir qu'il a eû de la posseder; et la perfection de son etat qu'il espere qui resultera de l'acquisition de cette connoissance; et beaucoup d'autres biens qui y ont rapport. La memoire l'assure en même têms (§. 248.), qu'il a eû autre fois de semblables representations. Il se represente en même têms l'amêlioration de son etat par l'acquisition de ce livre; la bienveuillance de Cajus envers luy; et beaucoup d'autres choses qui y ont raport. Nous trouvons donc icy une multiplicitè de plaisirs (§. 404.), qui prises ensemble,

font

font un degré considerable, et une multisplicité de representations du bien, que l'âme sent a la fois, et qu'ainsy elle n'est pas en etat de distinguer, aussy peu qu'elle pourroit distinguer le murmure des vagues en particuliers dans le mugissement de la Mer qui en est composée / §. 21. c. 1. Log. /

§. 447.

Ce que c'est que Gäieté ou Rejouissance.

La joye qu'on sent de la fin du déplaisir, ou de ce que ce, qui nous donnoit du déplaisir et du chagrin est passé, c'est ce qu'on appelle gäieté, ou Rejouissance. C'est pourquoy nous disons Je me rejouis apresent de ce que cela est passé; ou bien je me rejouis seulement d'avoir deja essuyé cela, etc. p. e. Un malade qui a souffert de grandes douleurs, se rejouit quand il

/ frölichkeit /

quand il s'apperçoit qu'elles vont bientôt prendre fin, ou quand il considere, qu'elles ont réellement cessé.

§. 448.)

Ce que c'est que Tristesse et coment elle existe.

(Traurigkeit)

Un degré considerable du deplaisir, qui l'emporte même sur un plaisir present, fait ce qu'on appelle Tristesse. Or le deplaisir consistant dans une connoissance intuitive de l'imperfection (§. 417.), et etant excité par une representation confuse du mal (§. 427.); La tristesse existe, quand d'une chose, nous nous representons beaucoup de mal a la fois (§. 214.). On pourroit illustrer cecy par des exemples, comme on l'a fait a l'egard de la joye. p. e. Par la mort d'un bon ami, ou en general par la perte d'une chose qui nous etoit chere: mais nous passerons la dessus pour abreger.

§. 449.

§. 449.

Ce que c'est que l'amour, et coment il existe.

(Tirbr)

L'amour, est une disposition de tirer un contentement considerable du bonheur d'autruy. C'est pourquoy nous nous rejouissons du bonheur de ceux que nous aimons (§. 446.), et nous le faisons plus ou moins, suivant que l'amour est fort, ou foible. Or le contentement ou le plaisir consistant dans une conoissance intuitive de la perfection (§. 404.); il existe de la representation du bien, que nous pensons remarquer dans un autre (§. 422.). Car alors sa personne nous donne du contentement, et comme ce qu'il y a de bon en luy nous contente, nous desirons de voir en luy beaucoup de bon. De cette maniere nous sommes disposés a faire nôtre contantement de ce qui le contente, c. a. d. nous l'aimons. p. e. Nous voyons une

une belle personne. Et come nous regardons la beauté come une perfection de l'home, nous en avons du plaisir et du contentement (§. 404.). Puis donc que nôtre âme puise du contentement dans le bien que nous trouvons en cette personne (§. 422.); nous sommes disposez a nous faire un contentement du bien que nous trouvons en elle; et ainsy nous aimons cette personne.

§. 450.

Coment nous aimons les êtres inanimez.

C'est la raison pourquoy on nous attribüe un amour envers tous les êtres desquels nous tirons du plaisir ou du contentement, c. a. d. dans lesquels nous appercevons, ou pensons appercevoir de la perfection (§. 404.). Ainsy l'amour envers les êtres inanimez, n'est autre chose qu'une disposition d'en tirer du contentement. p. e. Je dis, que j'aime un livre, quand

je

je sens du plaisir touttes les fois que je le vois, ou que j'y pense. Un avare aime l'argent, en ce qu'il sent du contentement, quand il le voit, ou qu'il y pense.

§. 451.

Quand l'amour engendre la joye.

La joye etant un degré considerable du plaisir ou du contentement (§. 446.), et celuy qui en aime un autre ayant du contentement de la personne qu'il aime et de son bonheur (§. 449.); il faut aussy que celuy qui aime fortement quelqu'un, se rejouisse, quand il le voit: il faut aussy qu'il ne se rejouisse pas moins de son bonheur. Et tout cela convient avec l'experience, et prouve la justesse de la conception de la joye, et de l'amour, et par consequent aussy des affections qui leur sont opposées, la Tristesse, et

la Haine:

la Haine: Dequoy il est bon d'avertir icy une fois pour touttes par raport aux autres affections.

§. 452.

Quand l'amour cause de la tristesse.

Celuy qui se rejouit du bonheur d'un autre, doit s'affliger ou devenir triste de son malheur (§. 446. §. 448.). Or celuy qui en aime un autre ardement, se rejouit de son bonheur (§. 451.); donc il faut qu'il s'afflige de son malheur. L'experience prouve l'un et l'autre. Quand il arrive un bonheur a un bon ami, que nous aimons sincerement, nous y prenons part, et nous en rejouissons d'autant plus, que plus nous voyons qu'il en à de la joye. D'un autre coté s'il luy arrive un malheur, nous y prenons encore part, et nous en affligeons d'autant plus, que plus nous voyons, que cela luy cause de tristesse.

§. 453.

§. 453.

Marque d'un grand amour.

Ainsy la joye du bonheur d'autruy, aussy bien que la tristesse au sujet de son malheur, sont des marques d'un amour ardent. Au lieu que quand nous pouvons voir sans aucune variation de l'âme, le bien qui arrive a un autre: ou que nous ne sommes pas touchez, quand nous voyons, ou entendons, qu'un autre est malheureux, alors il n'y a aucun amour.

§. 454.

Ce que c'est que la Haine, et comment elle existe. (Haß)

La Haine, qui est opposée a l'amour, est une disposition a puiser du plaisir ou du contentement, du malheur ou mal d'autruy. Or, le plaisir etant une conoissance intuitive de la perfection (§. 404.); il faut que nous regardions come un bien, le mal qui arrive a un autre (§. 426.), c. a. d. il faut que nous regardions comme une bonne chose, qu'un tel malheur

malheur luy arrive. p. e. Titius tire du contentement de la maladie de Sempronius, non qu'il se represente la maladie comme une bonne chose, ni qu'elle luy fasse plaisir: mais parce qu'il regarde comme bon, que Sempronius ait cette maladie, par des raisons particulieres, qui peuvent etre distinguées de beaucoup de manieres, p. e. parce que Sempronius l'a offensé, ou parce qu'il n'a pas eté touché de compassion lors qu'il l'á vu malade. Si nous devons trouver bon, le mal qui arrive a un autre, il faut que nous trouvions quelque chose en luy qui nous chagrine. Et de cette façon la representation du mal que nous pensons apercevoir dans un autre, excite la haine (§. 417.)

§. 455.

§. 455.

Comment nous haïssons des êtres inanimez.

Par ou on voit coment nous pouvons dire d'êtres inanimez, que nous les haïssons, sçavoir, quand nous remarquons en eux quelque chose qui nous donne du déplaisir ou du mécontentement. p.e. Nous haïssons une viande qui nous a fait mal. Et alors la haine est une disposition a puiser du contentement dans sa perte. C'est pourquoy il arrive que nous cherchons a faire perir ces êtres que nous haïssons ou au moins a les eloigner de nous.

§. 456.

Quand la haine excite la joye.

Quand la haine est grande, le contentement que nous avons du malheur d'autruy, est grand (§. 454.). Or, le grand contentement donnant de la joye (§. 446.); il faut que celuy qui en hait un autre, se rejouisse de son malheur.

§. 457.

Ce que c'est que Dèrision. (Verlachung)

§. 457.

On appelle Dèrision, cette joye du malheur d'autruy. Ainsy la dèrision resulte d'une grande haine pour d'autres (§. 456.).

Ce que c'est qu'un home qui se rejouit du mal d'autruy.

(Schadenfroh)

§. 458.

Souvent on ne voit pas la cause de la haine, et un homme se rejouit pourtant des pertes et malheur d'autruy. On a coutume d'appeller cette sorte de gens N. N. Mais quoyque la cause est cachée: il faut pourtant qu'il y en ait une (§. 30. 454.), et ceux qui ont de la penetration la trouveront bien dans les cas particuliers. p. e. Un ambitieux souhaitte d'etre plus qu'un autre. Quand il trouve quelque bonne qualité dans un autre, il est faché de la luy voir, parce qu'il voudroit l'avoir luy même si elle luy manque, ou au moins l'avoir seul, s'il la possede, et qu'il s'en fasse un

merite.

merite. Au lieu que quand il découvre un deffaut en autruy; il en tire un contentement, qui, s'il est grand, tourne en joye (§. 446.) Ainsy l'ambition est la cause de la haine (§. 454.)

§. 459.

Quand la haine cause de la tristesse.

Celuy qui se rejouit du malheur d'autruy, doit se chagriner du bonheur d'autruy ou au moins en avoir du déplaisir et du méontentement. Or, celuy qui en haït un autre, se rejouissant de son malheur (§. 456.), ou y puisant au moins du contentement (§. 454.): il faut aussy qu'il s'afflige de son bonheur, ou qu'au moins il en soit méontent.

§. 460.

Ceque c'est que l'Envie. (Neid, Mißgunst)

Le méontentement du bonheur d'autruy est appellé Envie. Ainsy l'envie resulte de la haine (§. 459.). Titius apprend que Sempronius a obtenu un

un employ tel qu'il en desire un luy même, et en est mécontent. Alors on dit: qu'il envie ce bonheur a Sempronius.

§. 461.

Ce que c'est que compassion.

Celuy qui en aime un autre est disposé a puiser du contentement de son bien etre (§. 419.). Ainsy il est aussy disposé a avoir du mécontentement de son malheur, ou même a s'én affliger (§. 448.). Le mécontentement et la tristesse que cause le malheur d'autruy s'appelle compassion. (Mitleiden) Ainsy la compassion resulte de l'amour. p. e. Cajus voit Mævius dans de grands besoins, et en est triste. alors on dit; qu'il a compassion de luy. Donc celuy qui a compassion de quelqu'un, fait de son mécontentement et de sa tristesse, son propre mécontentement et sa propre

propre tristesse. Il prend part au mal qui arrive a l'autre. C'est côme si ce mal luy arrivoit a luy même.

§. 462.

La haine et la compassion ne subsistent pas ensemble.

Celuy qui est compatissant s'afflige du malheur d'autruy (§. 461.). Celuy qui en hait un autre, se rejouit de son malheur (§. 456.). Ainsy la haine et la compassion ne sçauroient subsister ensemble. Donc il est certain, que celuy qui en hait un autre n'a point de compassion de sa misere. Mais on ne hait pas toujours celuy dont on n'a pas compassion. Car la compassion resultant de l'amour, elle n'est point, ou l'amour n'est pas (§. 461.). Ou l'amour manque on n'a point de desir de se rejouir du bonheur d'autruy (§. 449.). Mais pour cela on ne se rejouit pas de son malheur. Donc il n'y a pas toujours de haine, là, ou l'amour manque (§. 454.).

§. 463.

Ce que c'est que contentement interieur.
(Zufriedenheit mit sich selbst)

§. 463.

La joye du bien qu'on a fait, donne ce qu'on appelle la tranquilité d'âme ou le contentement interieur. sçavoir, quand nous nous representons le bien que nous avons fait ou pour nous, ou pour d'autres; nous nous representons en même têms, quoy que confusement, nôtre perfection qui nous en a rendu capable, ou celle a laquelle nous sommes parvenus, de même celle a la quelle nous avons fait parvenir d'autres (§. 422.). Or cette representation excitant le contentement (§. 404.) et la joye (§. 406.); nous sentons du contentement, et nous rejouissons même du bien que nous avons fait. C'est ainsy qu'un sçavant a de la joye, quand il voit que ses ecrits sont bien recues des connoisseurs; et celuy qui a une pareille joye, est content de soy même. Il n'y trouve rien dont il se puisse faire des reproches.

§. 464.

§. 464.

Ce que c'est que Repentir.

On oppose a cette affection agreable, une autre affection desagreable qu'on appelle Repentir. Le repentir est donc une tristesse, ou au moins un mécontentement du mal que nous avons fait. Scavoir, celuy qui se represente le mal qu'il a fait, ou a soy même ou a d'autres; se represente en même têms, quoy que confusement, son imperfection qui l'en a rendu capable, ou celle a laquelle il est arrivé, ou celle qu'il a procurée a d'autres (§. 426.). Or cette representation causant du mécontentement (§. 427.) et de la tristesse (§. 448.); nous sentons du mécontentement, ou nous nous affligeons même du mal que nous avons fait!

|Reue|

p. e. Un homme, dans l'intention de gagner, perd son argent, dont il avoit besoin pour payer ses deptes; Il ne peut

regarder

regarder son action que come mauvaise, quand il y songe, et qu'il s'apercoit de son manque d'argent, lorsque ses creanciers le pressent, et qu'il n'a pas d'ailleurs non plus dequoy fournir a ses depenses necessaires (§. 426.). Lors donc qu'il en à du mécontentement (§. 427.), que même il en devient chagrin (§. 448.); On dit de Luy: qu'il se repent d'avoir perdu son argent.

§. 465.

Ce que c'est que Honte.

(Pudor)

La repentir est souvent accompagné de la honte. Mais la Honte n'est autre chose que le déplaisir que nous sentons, du jugement d'autruy de nôtre imperfection, ou du mal, que nous avons fait, ou que nous avons en nous, p. e. Quand un sçavant l'apperçoit d'une

faute

faute dans ses ecrits, et se represente ce qu'en diront les gens, et qu'il se chagrine d'avoir à craindre un jugement désavantageux; il a honte alors d'avoir fait cette faute. D'ou l'on voit en même têms pourquoy elle est accompagnée du repentir, puis qu'il resulte de la representation du mal que nous avons fait, et qu'il nous met nôtre imperfection devant les ÿeux (§.464.). Il est même evident que souvent elle fait naitre le repentir, en ce que le jugement des autres, auquel nôtre conduite donne lieu, nous excite a y faire attention, et a apprendre a connoitre en quoy nous avons manqué: ce que l'experience confirme.

§. 468.

Ce que c'est que l'Ambition, et coment elle existe.

(Ruhmbegierde)

§. 466.

Le plaisir et la joye du jugement futur, que d'autres porteront de nôtre perfection, et du bien que nous voullons faire, c'est ce que nous appellons Ambition. Elle resulte donc de la representation que nous nous faisons, que d'autres connoitront nôtre perfection, et le bien que nous voulons faire, et que pour cela ils nous estimeront. Un sçavant qui veut écrire un livre sur une matiere et se represente d'avance qu'il sera bien reçeu des connoisseurs, s'en rejouit. Et c'est dans ce cas qu'on luy attribüe une Ambition:

Quel est son effet.

§. 467.

C'est cette affection qui excite les homes a faire du bien sans interêt, adoucit leurs peines, les encourage a vaincre les difficultez; et a persister jusqu'a ce qu'ils ayent

ayent executé, ce qui est louable. C'est d'elle qu'il faut entendre ce que dit Ovide: Magnum opus aggre=dior, sed dat mihi gloria vires. c. a. d. J'entreprends une grande affaire: mais la gloire m'en donne les forces.

§. 468.

Quels sont les homes qui font peu de choses louables.

C'est pourquoy on voit par experience, que les hommes, qui sont entierement degagez de cette affection, font peu ou rien de louable dans le monde, et sont par là de tres peu d'usage au genre humain: L'interêt etant l'unique motif de touttes leurs actions.

§. 469.

Ce que c'est que Reconnoissance.

/Dankbarkeit/

L'amour d'un bien faiteur pour les bien-faits que nous en avons receus, se nome Reconnoissance. Titius a avancé de l'argent a Mævius,

dont

dont il n'eût pu se passer pour faire ses arrangements. Lors donc que Mœvius l'aime pour cela, et est disposé à faire son contentement du sien: il l'aime (§. 449.). Mais il faut distinguer cette affection de la Vertu qui porte ce nom. Il s'y trouve en même têms un desir de faire aussy du bien, autant qu'il est en nous; ce qui se trouve aussy dans les autres sortes d'amour (§. 449.).

§. 470.

Coment elle existe

Cette affection existe donc, quand nous nous representons les bien faits que nous avons receu d'un autre, et que nous en sentons du contentement. Mais il est aussy necessaire, que nous les regardions comme bien faits, c. a. d. come un bien que nous en avons ressenti: puisque dans le cas contraire il n'en peut pas resulter du contentement (§. 423.).

§. 471.

§. 471.

<u>Ceque c'estque Faveur, ou bienveillance.</u>

/Gunst/

/Gewogenheit/

L'amour d'une personne a cause de sa bonne conduite et nomé Faveur, ou bienveuillance. p. e. Quand nous voyons quelqu'un qui se conduit regulierement, et que cela nous plait, nous l'aimons pour cela (§. 449.). Et a cause de cet amour, nous disons, qu'il a nôtre faveur ou nôtre bienveuillance. Or, l'amour etant une disposition a tirer du contentement du bonheur d'un autre (§. 449.); la faveur ou la bienveuillance nous engage a en assister un autre, quand cela depend de nous, et de le preferer a d'autres, qui dans une même affaire demandent nôtre secours, ou nôtre assistance.

§. 472.

§. 472.

Objection et Reponse.

On pourroit peut etre objecter qu'on accorde quelques fois sa faveur, ou sa bienveuillance a gens qui ne se conduisent pas trop bien. Mais on peut repondre a cela plusieurs choses. sçavoir; que souvent on prend plaisir a une mauvaise conduite, et qu'on la regarde comme bonne. Quelques fois il y a du bon dans un home, qui s'acquiert par là nôtre faveur, et fait que nous luy passons le mauvais. Quelques fois on a des raisons partiulieres de temoigner de la disposition a servir un homme, a qui on ne veut point de bien, ce qui est pris pour faveur ou bienveuillance par ceux qui ne sont pas au fait. Souvent il y a encore d'autres causes et motifs.

§. 473.

§. 473.

Ce que c'est que l'Esperance.

L'Esperance, est le plaisir que nous fait un bien que nous comptons d'obtenir. p. e. Quelqu'un apprend la vacance d'un employ qui luy seroit avantageux, et se represente la voye et les moyens par lesquels il peut y parvenir. Pendant qu'il a opinion de l'obtenir, et qu'il s'en fait un contentement; ce contentement est appellé Esperance. Mais quand se contentement n'y est pas; on dit: qu'on ne s'en fait pas de feste, mais qu'on songe a avoir cet Employ.

(Hoffnung)

§. 474.

Ce que c'est que Confiance.

(Vertrauen)

Le plaisir d'un bien que l'on compte d'obtenir, est appellé Confiance. Or, la joye etant un plaisir sensible (§. 446.); la confiance est un grand degré de l'Esperance (§. 473.). C'est pourquoy nous trouvons des

des gens qui ayant grande confiance en une affaire, disent: qu'ils s'en font deja une veritable joye. Il en est de même de la confiance des Chretiens en Dieu, laquelle se manifeste par une joye du bien futur qu'Il leur a promi.

§. 475.

Il y a beaucoup de certitude dans la confiance.

Puisque la joye existe quand nous nous representons beaucoup de bien a la fois (§. 446.); il faut que dans la confiance nous ayons une grande certitude d'obtenir le bien, de façon que nous le regardions comme une chose, qui est deja presente: car sans cela nous regarderions l'incertitude come un mal, et le plaisir de cette affaire seroit amoindri. Nous serions même d'autant plus inquiets, plus le plaisir que nous nous fairions de cette affaire seroit grand.

§. 476.

§. 476.

ce que c'est que la Peur. (Furcht.)

Le déplaisir d'un malheur prochain ou d'un danger aparent est appellé Peur. p.e. On nomme peur, cette inquietude qu'a un home qui la nuit se represente un grand danger des Spectres. Ainsy la peur est opposée a l'Experance (§. 473.).

§. 477.

ce que c'est que le desespoir. (Verzweiflung)

Puisqu'un déplaisir sensible cause de la tristesse (§. 448.); la peur peut aussy devenir une tristesse, sçavoir; quand on se represente le malheur come entierement certain. Un grand degré de la tristesse d'un malheur prochain, s'appelle Desespoir. p. e. Quand un homme sent une inquietude excessive de la punition qu'il doit recevoir; on appelle desespoir, cette inquietude qui fait, qu'il ne sçait que devenir. On dit alors: qu'il tombe entierement dans le desespoir.

§. 478.

§. 478.

Coment il peut resulter du repentir.

On peut voir par là, comment le desespoir peut resulter du repentir. Sçavoir, le repentir est une tristesse que nous sentons du mal que nous avons fait (§. 464.). Si avec le mal, on se represente aussy le malheur dans lequel on s'est precipité, ou dans lequel on en a precipité d'autres (§. 426.), et qu'on s'imagine fortement qu'on ne pourra l'eviter; c'est là le desespoir.

§. 479.

Ce que c'est que Terreur ou Epouvante et particulierement la Consternation.

(Das Schrecken)

Une tristesse subite dans un grand degré, a l'occasion d'un malheur imprevu, c'est ce qu'on appelle Terreur ou Epouvante. p.e. Titius s'imagine dans les tenebres, qu'il voit un Spêctre, et la force de l'imagination luy represente tous les dangers des Spectres, qu'il a entendu raconter, ou qu'il a luy même d'ailleurs inventé (§. 238.). lors

que

(Bestürtzung)

que cela arrive, il s'effraye. Si l'effroi est si grand, qu'il ne puisse plus rien distinguer dans ses sensations, et qu'ainsy il a perdu tous ses sens, on l'appelle Consternation. p. e. Lorsqu'un homme a fort compté sur un employ, et qu'il a eü une grande confiance de l'obtenir, il est consterné, s'il apprend que contre toutte attente un autre luy a eté preferé. Et il arrive, que lors que cette frayeur se calme, et qu'ainsy le degré de cette affection diminüe, il ne reste qu'une tristesse, et a la fin un deplaisir ou mécontentement (§. 427. 448.) comme dans notre exemple, cet homme, lors qu'il est revenu a luy, n'a plus que de la tristesse de n'avoir pas obtenu cet employ. Et des qu'il comence a prendre son parti la dessus, en se disant des raisons. Il n'en temoigne plus qu'un simple mécontentement.

§. 480.

Ce que c'est que l'inconstance, ou Légereté d'Esprit.

Wankelmüthigkeit /

§. 480.

Quand le plaisir et le desplaisir se succedent en alternant, a l'occasion d'un bien, que nous nous represen=tons mais que nous ne somes pas certains d'obtenir. c'est ce qu'on appelle <u>inconstance</u> ou <u>legereté d'esprit</u>. p. e. Quand on se represente un employ come avantageux, on en a du plaisir, et on le desire. Mais si nous avons opinion que cela ne reüssira pas, et que nous ne l'obtiendrons point, nous en devenons mécontents. Si d'un autre côté nous reflechissons a touttes les difficultez attachez a cet employ; nôtre mécontentement cesse. Si les premieres pensees nous retombent dans l'esprit, nous en avons de nouveau du plaisir et un desir, et ainsy ces pensees se succedent en alternant.

sçavoir; le plaisir resulte de la representation du bien: le déplaisir, de l'incertitude ou nous somes de l'obtenir. a quoy succede de nouveau le plaisir par la representation des moyens pour y parvenir; d'un autre côté ce plaisir est aneanti par la representation des difficultez qui se rencontrent dans l'execution des moyens. C'est enfin, un combat entre la crainte et l'esperance (§. 473. 476.), car nous regardons come un malheur, de ne pas obtenir un bien que nous desirons.

§. 481.

Ce que c'est que Pusillanimité ou Bassesse d'ame. ou abattement d'esprit. (Kleinmüthigkeit)

Quand le déplaisir gagne le dessus, il en resulte une tristesse (§. 448.). Et on appelle Pusillanimité, bassesse d'ame, ou abattement d'esprit cette tristesse que causent les difficultez qui se rencontrent a obtenir

a obtenir un bien ou a eviter un malheur, ce qu'on regarde aussy come un bien. Comme dans nôtre exemple (§.480.) si un home devient excessivement triste de l'opinion qu'il à, qu'il obtiendra difficilement l'employ qu'il desire: on dit: qu'il en est dans un grand abattement d'esprit.

§. 482.

Ce que c'est que Manque de fermeté. (Zaghaftigkeit)

Cette affection à de l'affinité avec ce qu'on appelle Manque de fermeté; qui n'est autre chose qu'une tristesse de la grandeur d'un malheur prochain. p. e. Quand un criminel a qui on lit sa sentence, sent une grande inquietude d'esprit sur ce qu'il ne pourra soutenir la peine de mort qui luy a eté annoncée. on dit, qu'il manque de fermeté. C'est pourquoy on

on trouve des gens qui disent: qu'ils ne pourront pas soutenir ce malheur: de même que le Pusillanime dit: qu'il luy est impossible de vaincre les difficultez qui se trouvent dans son chemin pour obtenir le bien qu'il desire.

§. 483.

Ce que c'est que Desir.

/Verlangen/

Le déplaisir de l'attente d'un bien, dont nous nous faisons un contentement, est appellé Desir. p.e. Quand un bon ami veut nous venir voir, et que nous nous inquietons de ce qu'il ne vient pas bientôt; nous disons; que nous desirons son arrivée. Plus il nous fache qu'il n'arrive pas; plus nôtre desir de le voir est grand. C'est pourquoy nous trouvons, que le tems dure a ceux qui desirent quelque chose, et qu'ils ont coutume de dire; que la grande joye

qu'ils

qu'ils en ont, ne leur permet pas d'attendre. Mais c'est qu'il s'y trouve encore une espece de crainte (§. 476.) et plus elle est grande, plus le desir devient grand. La crainte resulte de la representation de la perte d'un bien qu'on attend, ou bien, on regarde aussy comme un mal de la voir differer: come lors qu'on attend un bon ami qu'on aime beaucoup et qu'on n'a vu de longtêms, et qu'il n'arrive pas bientôt, on doute, s'il viendra, ou bien, on trouve ennuyant de ne pouvoir luy parler dabord, et autres semblables raisons qui nous rendent l'attente désagreable. p. e. Souvent nous croyons qu'il seroit bon d'apprendre bientôt, ce qu'une persone, qui s'est fait annoncer, veut nous dire; Et ainsy l'attente nous devient a charge.

§. 484.

§. 484.

Ce que c'est que la Colere.

On peut mettre la colere au rang des affections les plus violentes: Et on à deja remarqué depuis longtêms, qu'elle est composée de plusieurs autres. Ordinairement la Colere est une tristesse de l'injustice que d'autres nous ont faite, ou a ceux que nous aimons, jointe a une haine contre ceux qui nous ont offensé, ou qui ont offencé ceux a qui nous prenons part. p.e. Titius, qui a receu beaucoup de bienfaits de Sempronius, le paye d'ingratitude, et tient de luy des discours tres desavantageux. Lorsque Sempronius vient a l'apprendre, il en à l'esprit inquiet, il s'en afflige, et la haine s'allume en luy. Alors on dît de luy; qu'il est en colere.

(Zorn)

Quelques

Quelques fois cela est accompagné d'autres affections, p. e. De la honte; quand on à opinion, que ce que cette personne contre laquelle nous sommes en colere a fait nous portera perjudice dans l'esprit des autres (§. 465.); du desespoir, quand nous pensons que cette personne nous a fait manquer nôtre fortune (§. 477.); Le repentir, quand nous croyons que nous aurions pû eviter cette offense (§. 464.). La Frayeur, ou terreur, quand nous nous imaginons avoir eté jettés par cette offense dans un danger imprevu (§. 479.) et ainsy du reste. Cependant on peut voir que la tristesse fait le principal de la colere, car non seulement les femmes qui pleurent facilement, crient et hurlent, quand elles se mettent en colere; mais aussy, lorsqu'on a eté

a été offensé et que la colere qu'on en a eüe vient à s'appaiser, il reste encore de la tristesse.

§. 485.

D'où resulte le degré de la Colère.

Suivant donc, qu'il se trouve plus ou moins d'affections ensemble, et selon que leurs degrez sont forts ou foibles, la colere est grande ou foible: Ce que ceux là ne comprennent pas, qui souvent sont surpris de voir un homme se facher d'une bagatelle. Sçavoir, que c'est une marque que dans d'autres têms, il s'est deja fait beaucoups de representations désagreables de cette personne, lesquelles reviennent alors tout d'un coups dans la memoire (§. 238. 248.), quand ce n'est même qu'une bagatelle qui y donne lieu. Celuy qui voudroit donc développer touttes les representations qui

qui sont a la fois presentes dans la colere (§. 484.), seroit obligé souvent a faire de longues descriptions de ce qui arrive dans un moment.

§. 486.

Confirmation ulterieure.

Il me sera aisé de faire voir, que ce qui vient d'être dit est conforme a la verité. Quand les hommes comencent a developper leurs idées, et a distinguer ce qu'il y a de confus dans leurs sensations, ils alleguent comme une cause de leur colere ce, en quoy il s'imaginent avoir eté offensez. p. e. Sempronius dira, que Titius a receu de luy tant de bienfaits, et que non obstant il ose tenir de luy de mauvais langages. Et alors on voit clairement ce qui vient d'être dit la dessus. Mais aussitot qu'il arrive ainsy, qu'on dresse ses

ses pensées une aprés l'autre sur les circonstances differentes; aussitôt la colere se relache, et l'esprit, aussy bien que le sang se tranquilize. A moins qu'il n'y ait quelque chose qui ait eü iÿ devant de la connexion avec beaucoup d'autres representations desagreables. Car quand celles là reviennent de nouveau dans la memoire (§. 238. 248.): il en resulte un nouvel orage (§. 484.).

§. 487.

Ce que c'est que Sensibilité.

(Empfindlichkeit)

On a coutûme d'appeller Sensible, celuy qui se met aisement en colere, de choses qu'on regarde comme des bagatelles. Ainsy la Sensibilité n'est autre chose qu'un penchant a une subite colêre.

§. 488.

D'ou elle resulte.

On peut voir d'ou elle resulte par ce qui a eté dit precedement

precedemment /§. 485./. Il apparoit aussy par là pour=quoy les persônnes qui ont beaucoup de genie, sont fort coleriques et sensibles, car ils peuvent dabord faire beaucoup de peu de chose, et se representer beaucoup de choses a la fois /§. 366./.

Ce que c'est qu'etre faché, et ne l'etre plus.

/Er ist böse/

§. 489.

On dit d'un hôme en colêre, qu'il est faché; lorsque la colêre côm̃ence a s'appaiser, mais qu'elle ne l'est pas entierement, et que sur tout la haine et quelques autres affections dont on a fait mention cy dessus /§. 484./, subsistent encore. Au lieu que quand la colere n'existe plus du tout: on dit: qu'il n'est plus faché. C'est pourquoy on a coutûme d'appeller etre faché, une colere qui n'est pas violente p. e. Quand nous appreños

/Er ist wieder gut/

/böse seÿn/

que

que Titius a offensé Cajus, sans raisons, nous disons: que nous somes veritablement fachez contre luy d'avoir fait cela; et quelques fois nous ajoutons, il m'en est devenu odieux. Par ou il paroit suffisement que dans une si petite colere la haine a le dessus (§.454.), et que la tristesse n'y a que peu ou point du tout lieu (§.448.).

§. 490.

Ce que les affections operent.

Les affections emportent les hommes a faire, ou a ne pas faire cecy ou cela, et elles rendent les appetits et les aversions sensitifs (§.434.436.) plus forts qu'ils ne seroient sans cela.

§. 491.

Ce que c'est que l'Esclavage.

Mais come dans les affections l'home ne reflechit pas a ce qu'il fait (§.441.214.), et qu'ainsy ses actions ne sont plus en son pouvoir, il est

en

en quelque façon forcé de faire ou de laisser, ce qu'il ne feroit, ou ne laisseroit pas, s'il comprenoit nettement ce que c'est. C'est pourquoy, les affections resultant des sens et de la force de l'imagination (§. 434. 436. 439.); l'empire des sens, de la force de l'imagination, et les affections produisent l'esclavage de l'homme. De là on appelle esclaves ceux, qui se laissent gouverner par leurs affections, et s'en tiennent a la connoissance confuse des sens et de la force de l'imagination.

(Sclaverey)

§. 492.

Ce que c'est que la Volonté.

Lorsque nous nous representons une chose comme bonne, nous sentons un penchant vers elle. Ce penchant de l'âme vers une chose pour l'amour du bien que nous croyons y appercevoir, c'est ce que nous appellons Volonté. p.e. Quelqu'un

(Willen)

voit

voit un livre chez un libraire, il le feuillette, et croit y trouver de choses qu'il luy serient utiles de sçavoir, c. a. d. il se represente ce livre come bon (§. 422.). En même têms que cela arrive il luy prend envie de l'achepter. Le penchant qu'il a alors pour ce livre, est appellé Volonté. Et on dit alors: qu'il veut achepter ce livre. Comme l'appetit sensitif resulte de la representation confuse du bien (§. 404.), et que je passe apresent de ce qui vient d'une connoissance confuse, a ce qui resulte d'une connoissance nette; on comprendra, qu'il est question icy de representations nettes du bien. Et l'exemple donné, aussy bien que la citation le prouve.

§. 493.

§. 493.

Ceque c'est que non-voulo**ir**.

(Nicht wollen)

Au contraire, nôtre ame est detournée d'une chose que nous nous representons come mauvaise. Cette aversion de l'âme, a cause du mal que nous pensons remarquer dans une chose, est ce que nous avons coutûme d'appeller non-vouloir. p.e. Quelqu'un voit un livre chez un libraire, il le feuillette un peu, et croit y voir des choses, qui ne signifient rien, ou qui sont absurdes, c.à.d. il se represente ce livre comme mauvais (§. 426. 427.). Lorsque cela arrive, il ne desire plus d'avoir rien a faire avec ce livre, il le jette et en detourne pour ainsy dire son âme. Cette action de detourner l'âme de ce livre qu'on regarde come mauvais, est appellée non vouloir. Et on dit alors: qu'il ne veut pas avoir ce livre.

§. 494.

Coment non vouloir est distingué de ne pas avoir de volonté.

|Das wollen unterlassen|

§. 494.

D'ou il est evident que non-vouloir, est quelque chose de plus que ne pas avoir de vouloir. Car on n'a point de vouloir, lorsqu'on n'appercoit rien de bon dans une chose, come lorsque dans l'exemple precedent, en feuilletant un livre, on ne trouve rien qu'on juge etre de quelque utilité: au lieu qu'on ne veut pas une chose, quand on y trouve quelque chose de mauvais, come dans l'exemple precedent, lors qu'en feuilletant un livre on y trouve des choses absurdes. Sçavoir, |: pour demeurer dans le stile figuré:| quand nous voulons, nôtre âme est penché vers une chose; quand nous ne voulons pas, elle en est detournée; quand nous n'avons point de vouloir, elle demeure pour ainsy dire droite, et immobile,

sans

sans etre ni penchée vers une chose, ni detournée d'elle. On peut eclaircir cecy par l'exemple de la balance. Lorsque la languette demeure fixe dans la chasse, cet etat represente celuy de l'âme lorsque nous n'avons ni vouloir ni non vouloir. Si la balance trebuche d'un côté, ce sera come si nous voulions une chose. Au lieu que l'autre côté, dont la languette se detourne, representera l'etat ou nous ne voulons pas. Et c'est d'ou on a pris la maniere de parler, quand il est question de la volonté.

§. 495.

Coment les anciens ont expliqué la Volonté.

Les anciens ont rapporté a la volonté, le vouloir, aussy bien que le non vouloir: Au quel sens il faut expliquer la Volonté par

une

une puissance de l'âme de se pencher vers une chose, qu'on reconnoit come bonne, et de se detourner d'une autre, qu'on regarde come mauvaise. Et alors le vouloir s'appelle, aspirer a une chose; mais le non-Vouloir, detester ou avoir une chose en aversion.

(Nach einer Sache / streben.

(Eine Sache verabscheuen)

§. 496.

Ce que c'est que des Motifs; et que la volonté ne sçauroit exister sans eux.

On voit par l'explication, qu'on a donné de la Volonté, qu'il faut que nous ayons toujours une raison, quand nous voulons une chose, sçavoir la representation du bon (§. 492.); et de même une raison pourquoy nous ne voulons pas une chose, sçavoir; la representation du mal (§. 493.). La Proposition de la raison suffisante fait suffisament voir, que cela est ainsy (§. 30.). Car, si tout doit avoir sa raison suffisante

suffisante pourquoy il est plutôt qu'il n'est pas; il faut aussy qu'il y ait une raison suffisante, pourquoy nous voulons, ou ne Voulons pas une chose, tout comme il est impossible qu'une balance trebuche, s'il ne se trouve point de poids qui y donne lieu. Ce sont ces raisons du vouloir et du Non-vouloir que nous avons coutûme d'appeller Motifs. (Bewegungs-Gründe)

§. 497.

Si l'experience le confirme.

L'experience prouve aussy ce qu'on vient de dire: car on ne pourra alleguer aucun exemple de vouloir ou de Non-vouloir, sans qu'il y ait eü de motif, quoyque ceux qui n'ont pas de penetration ne l'apperçoivent pas toujours.

§. 498.

Objection et reponse.

Je n'ignore pas qu'on allegue des

des exemples ou on s'imagine
qu'il n'y a point de Motif:
Mais on sçait bien le trouver
quand on est accoutumé
d'examiner exactement les
choses. p. e. Supposons qu'on
mette sur une table deux
ducats frappez au même
coin, d'un même poid, et qui
en general selon touttes les
apparences soyent entierement
ressemblants, et que Titius
en doive prendre un. Come
on suppose en même têms
que Titius qui en prend un,
n'y peut remarquer aucune
difference, puisqu'il les a
considere et examiné avec
soin: on s'imagine, qu'il
prefere l'un a l'autre sans
aucun Motif, et qu'ainsy
il veuille avoir l'un
preferablement a l'autre
sans qu'il y ait de raison
pourquoy il choisisse plutot
l'un que l'autre. On ne

sçauroit

sçauroit nier que cet exemple
ne fournisse une apparence
du Vouloir sans aucun Motif.
Mais quoy qu'il ne se trouve
pas de Motif dans la chose;
il s'en trouve pourtant un
dans le rapport qu'elle à a
celuy qui fait le choix.
sçavoir; un ducat est placé
de maniere que Titius peut
le prendre plus comodement
que l'autre. Et cette comodité
est le Motif qu'on cherche.
C'est ce que Titius donne
clairement a entendre.
Car quand on luy demonde
pourquoy il prend celuy
cy et non l'autre; il
repond: qu'il a pris celuy
qui s'est trouvé le premier
a sa main. Sçavoir; le
premier a eté celuy qui a
eté le plus a sa main, et
pour cela il la regardé come
le meilleur, parce qu'il ne s'y
trouvoit pas de difference
interieure

interieure. De cette maniere il a preferé le meilleur au moindre, et ainsy la represen=tation du bon, qui etoit dans l'un, et qui n'etoit pas dans l'autre, a eté le Motif. Cet exemple n'est donc pas une exception de la Regle (§. 496.). J'ay donné exprès un exemple comun, ou il se trouve un motif peu important, qui par consequant ne demande pas une grande meditation, et qui par cette raison demeure plus caché, pour qu'on entende d'autant mieux la chose (§. 156.).

§. 499.

Pourquoy les Motifs sont cachez dans les cas les plus ordinaires.

Il faut surtout remarquer icy, que quand nous avons deja souvent Voulu, ou Non-voulu une chose, nous avons plus promptement ce vouloir ou ce non-vouloir, lorsque les mêmes choses reviennent. p. e. lorsque nous

nous avons souvent fait usage d'un mêt: Nous en mengeons sans aucune reflexion quand il nous est presenté. De même quand une fois nous avons pris la resolution d'aller dans un certain têms a un certain endroit; nous y allons sur le champ quand ce têms arrive. Or il est certain que nous le faisons de propos deliberé, et qu'ainsy nous le voulons. Car quoy qu'il puisse bien arriver, qu'en pensant a autre chose nous fassions a nôtre insceu, ce que nous somes d'ailleurs accoutûmez de faire; nous n'avons pas besoin icy de recourrir a de pareils exemples. D'ailleurs, la plupart des choses que nous voulons pendant tout le jour sont d'une nature, que nous les avons deja souvent voulu, et qu'

ainsy

ainsy nous les voulons par coutûme. Mais quoy que dans ces cas il semble qu'il n'y à point de Motifs, il s'y trouve pourtant réellement une representation, encore que confuse, et même en grande partie obscure, des Motifs que nous avons eûs, lorsque nous avons voulu ces choses pour la premiere fois (§. 238. 199. 214.)

§. 500.

Eclaircissement ulterieur.

Il en est de la Volonté comme de l'Entendement. Quand nous entendons un mot pour la premiere fois, nous y faisons attention, et demandons, ce qu'il signifie. Mais si nous l'avons deja souvent entendu prononcer, ou si nous nous en sommes servi nous mêmes, ce mot nous paroit dabord intelligible, quoyque nous n'ayions qu'une representation confuse, et même obscure

de

de la chose qu'il signifie (§. 323.), et que nous nous souvenions seulement, coṁe de loin, que nous en avons eü cy devant une conception ou idée (§. 248.). De même il se trouve, que quand nous voulons une chose pour la premiere fois, les motifs en sont pour la plupart clairs. p. e. Quand on presente a quelqu'un un mêt qui luy est nouveau, il ecouté auparavant ce que d'autres en disant, et il en goute, avant de prendre la resolution d'en manger. Au lieu que si nous l'avons deja voulu souvent, il suffit que nous nous souvenions, coṁe de loin, de la resolution que nous avons une fois prise a cet egard, et de l'etat ou nous etions alors (§. 238. 248.).

§. 501.

§. 501.

Ce qu'il faut observer quand on veut coñoitre la Volonté.

Il faut donc, pour coñoitre la nature du Vouloir et de non-vouloir, examiner les cas, ou nous avons pour la premiere fois Voulu ou non-voulu une chose, ou au moins se representer, come si l'on devoit apresent Vouloir ou non vouloir la chose pour la premiere fois.

§. 502.

Ce qu'il faut mettre au nombre des motifs.

Deplus, il est a remarquer, qu'on doit compter au nombre des motifs non seulement les representations nettes du Bien et du mal; mais ausfy les confuses. Et ainsy il faut mettre de ce nombre tout le plaisir ou le deplaisir que nous fait une chose, ou qu'elle nous a faite (§. 423.); De même il faut mettre dans ce rang touttes les affections que nous ressentons actuelle=ment, ou celles que cette chose a excité en nous cy-devant

cy-devant (§. 490.). Sçavoir, comme l'Entendement n'est jamais entierement pur (§. 285.); Nôtre Volonté n'est non plus jamais sans appetit sensitif, dont elle est accompagnée. Car quand l'Entendement n'est pas pur, la connoissance confuse, et obscure se mêle aux connoissances nettes (§. 282.); Et c'est d'elle que resulte l'appetit sensitif (§. 434.).

§. 503.

Pourquoy les representations nettes sont quelques fois negligées.

Et c'est precisement la raison pourquoy les representations du Bien et du Mal sont quelques fois mises a coté, et qu'on veut apresent, ce qu'a cause de ces representations on ne vouloit pas auparavant. Sçavoir, le plaisir et le deplaisir, joints aux affections violentes, font une plus grande impression dans l'âme, que

la

la connoissance figurée du bien et du mal (§. 316.): le qui paroitra plus nettement cy-apres dans son lieu.

§. 504.

Differenće de la Volonté antecedente, et de la Volonte consequente;

Aussy n'est-ce pas sans raison que les anciens ont mis de la difference entre Volonté Antecedente et Volonté consequente. Sçavoir, La Volonté antecedente est celle qui existe quand tous les Motifs ne sont pas encore ensemble; mais la Volonté consequente est celle qui à lieu, quand les Motifs sont tous ensemble.

| Vorhergehender | Wille.

| Nachfolgender | Wille

§. 505.

Pourquoy la Volonte consequente peut etre contraire a l'antecedente.

Or comme les Motifs qui manquent encor a la Volonte antecedente, peuvēt etre plus forts que ceux qui sont deja presents, il n'arrive que trops souvent que la Volonte consequente est contraire a l'antecedente. Et les

hommes

hommes donnent assez distinctement a entendre, que c'en est là la veritable cause, quand on leur demande, pourquoy ils ont fait une chose, qu'ils avoient resolu de ne pas faire; ou pourquoy au contraire, ils n'ont pas fait une chose qu'ils avoient resolu de faire? Car s'ils sont en etat de repondre quelque chose, ils ne diront rien autre, sinon, qu'ils n'ont pas pensé a telle ou telle circonstance qui s'etoit manifestée, lorsque l'occasion de la faire ou de ne la pas faire s'est presentée.

§. 506.

Nous ne voulons que le Bon, et non le mauvais.

Cependant il demeure constant come les anciens l'ont deja remarqué, que nous n'avons aucun Vouloir, qu'a l'egard de ce que nous tenons pour bon, ni de non-

Vouloir,

vouloir, qu'a l'egard de ce que nous tenons pour mauvais. Car les Motifs sont ou des representations nettes du Bien et du mal (§.496.), ou plaisir, deplaisir, et affections (§.502.) c.a.d. des representations confuses du Bien et du Mal (§.404. 417. 441.).

§.507.

Quand il semble que nous voulons le mal.

Lors donc que l'home veut le mal, et ne veut pas le bien; cela arrive ou par erreur, parce qu'il regarde le bien come un mal, et le mal come un bien, ou parce qu'il prefere un petit mal a un plus grand, et qu ainsy il regarde ce mal come un bien, en tant qu'il le croit un moyen pour en eviter un plus grand, quoy qu'il ne regarde pas ce mal même come un bien. p.e. Un criminel qui craint une rude punition a laquelle il à a s'attendre a cause de

ses crimes

ses crimes, et a qui la honte d'etre ainsy produit, et executé en public paroit insupportable, prend une corde et Veut se pendre: non qu'il regarde cette action comme bonne, mais parce qu'il la regarde come le seul moijen d'eviter les douleurs de la punition qu'il doit souffrir, et la honte de la prostitution.

§. 508.

On ne parvient point a prendre une resolution tant que les motifs sont egaux.

Puis que sans Motifs on ne peut rien Vouloir, ni non-vouloir (§. 496.); il est impossible qu'on ait un vouloir ou un non vouloir lors que des deux côtez il se trouve des Motifs egaux. C'est pourquoy tant qu'on est en doute, si les motifs d'un coté l'emportent sur les autres, on ne parvient point a prendre une resolution. Mais dés qu'il se trouve encore quelque chose d'un côte, qu'on ne

ne trouve pas de l'autre, et
qu'ainsy l'egalité cesse, aussy-
tôt le côté ou il y à le plus,
l'emporte. L'exemple
precedent (§. 498.) du choix
d'un ducat peut eclaircir la
chose. Car il est bien a
remarquer icy, que les motifs
particuliers ne frappent
pas un chacun, mais qu'ils
sont quelque fois si cachez
qu'ils ne sçauroient etre
aperceu que par un homê
penetrant, qui come il a
eté dit cy dessus (§. cité)
soit accoutumé d'examiner
exactement les choses.

§. 509.

Eclaircissement par un exemple

Les manieres de parler, dont
on se sert icy, sont prises
de la balance: car on ne
s'cauroit mieux eclaircir
la chose, comme il a eté
remarqué cy dessus (§. 494.)
Tant que les poids sont egaux
dans les deux bassins de
la

la balance, elle demeure dans l'equilibre, et ne peut trebucher d'aucun côté. Si elle doit trèbucher, il faut qu'on ajoute quelque chose au poid d'un côté. Dans cette comparaison, la balance represente l'âme, et on doit expliquer les poids par les motifs.

§. 510.

Reponse a une objection contre cette comparaison.

Je n'ignore pas qu'il y en â qui sont du sentiment, que la comparaison de la balance ne quadre pas avec la volonté. Parce que la balance se meut necessairement; au lieu que l'ame est libre dans le vouloir et le non vouloir. Qu'ainsy on ne pouvoit conclure du necessaire au libre. Mais qui est-ce qui conclut du necessaire au libre? Celuy qui se l'imagineroit n'entendroit pas la comparaison. On ne compare

compare la balance a la volonté, qu'en ce que l'une et l'autre doivent avoir une raison suffisante (§.30.). Sçavoir; tant que les deux poids sont egaux, il n'y auroit point de raison pour=quoy la balance trebucheroit plutôt du côté gauche que du côté droit. Et il en est de même de la volonté. Tant que des deux cotez les motifs sont egaux, il n'y auroit point de raison pourquoy on choisiroit plutôt l'un que l'autre. Or, comme par la raison suffisante, la balance ne sçauroit trebucher sans qu'un des poids soit renforcé, l'ame aussy, ne peut choisir aucun des deux, a moins qu'il ne survienne quelque chose qui augmente les motifs d'un coté. La comparaison va jusque là, et on ne se met pas en peine de

peine de sçavoir si la balance trebuche necessairement, et si au contraire les motifs ne forcent pas l'âme. Car il n'est pas question de sçavoir, si les motifs sont une contrainte, mais si un motif est plus fort qu'un autre. Mais l'exemple de la balance convient d'autant mieux icy, que la Volonté a eté definie cy-dessus, par un penchant vers une chose a cause du bon que nous y apperçevons (§. 492.). Car cette maniere de parler est prise d'un corps qui par une force est tiré de son a plomb, et penché vers la ligne horizontale ce qui arrive a la balance, come on la fait voir amplement cy dessus (§. 494.). Mais quoy-que sans doute ce mot doive avoir une signification

particuliére

particuliere quand on s'en-
sert par rapport a l'âme,
parce que l'idée des Corps
ne luy convient pas: cela
n'exclut par la ressemblance
entre ce qui se trouve dans
l'âme et entre ce qui se trouve
dans les corps, qui donne lieu
a cette denomination. Mais
en quoy proprement consiste
le penchant de l'âme, c'est
ce qu'on ne pourra faire
voir, qu'aprés que j'en auray
expliqué la nature.

§. 511.

Fausse idée de la Liberté.

On se trompe donc, quand
on explique la Liberté par
une puissance de faire un choix
entre deux choses contradictoires,
sans qu'il y ait de motif
pourquoy on choisit l'une
plutôt que l'autre. Car il
est evident, par les raisons
qui ont eté amplement deduites,
qu'une telle puissance est
contraire

contraire au sens (§. 369.), aussy bien qu'à l'experience (§. 325.).

§. 512.

Ce qui en resulte.

Il s'ensuivroit aussy que toutes les representations seroient innutiles par lesquelles on voudroit detourner quelqu'un du mal, ou l'engager au bien, si elles ne faisoient aucune impression dans l'âme ou si par là un homme ne pouvoit pas etre porté au vouloir ou au non-vouloir. Nous ne pourrions même indiquer aucune raison suffisante d'aucune action humaine. De cette maniere toutte la morale ne seroit rien, puis qu'elle est fondée entierement sur les motifs, c. a. d. sur les representations du Bien et du mal: comme on le verra clairement demontré

dans

dans mon traitté de Morale. si on renverse cette verité; toutte la certitude dans la Morale tombe: puis qu'on ne peut rien sur l'âme que par les representations du Bien, et du Mal. Même dans la societé on a etabli l'obligation par les punitions, sur le principe, que l'home ne veut pas le mal, qu'au contraire il veut le bien, et que pour eviter un plus grand mal, il abandonne ce qu'il regarde comme un bien.

§. 513.

Comment on parvient a une meilleure idée.

Afin que nous obtenions donc une conception ou idée meilleure et plus utile de la Volonté, nous devons examiner exactement (§. 16. c. 2. Log.) ce que c'est que nos actions, que nous appellons libres.

§. 514.

§. 514.

Nous entendons et comprennons les actions libres.

Nous trouvons donc, que nous entendons et compreñons nettement la nature de ces actions (§. 276.) p. e. Il est question de sçavoir, si je dois achepter un livre ou non. Je sçay quel livre c'est, et ce que j'en dois payer. Je sçay aussy, si ce livre peut m'etre de quelque utilité pour mes vuës, ou non, et si je puis me passer de l'argent, qu'il en faudra donner.

§. 515.

Elles ne sont pas necessaires.

Nous trouvons, en second lieu, que les actions que nous appellons libres, ne sont pas absolument necessaires, puisque ce qui leur est opposé est tout aussy bien possible (§. 36.) p. e. Dans nôtre exemple du livre, il est aussy possible de l'achepter, que de ne l'achepter pas. Car tous les mouvements, des membres du corps qu'il faut

faut pour achepter sont possibles en elles mêmes, et on à pour cela l'argent necessaire. Mais il est possible aussy de ne pas executer ces mouvements, d'en faire d'autres et de garder l'argent dans la bourse, ou de l'employer a autre chose.

§. 516.

Les Motifs mêmes ne les rendent pas necessaires.

Et quoy qu'il se trouve des Motifs, pourquoy on se resout a une action, ces Motifs ne la rendent pourtant pas necessaires. Car ils ne changent rien a la nature de la chose, et la puissance d'executer demeure come elle etoit. p.e. Quoyque je considere que ce livre m'est utile, et que pour cela il me prend envie de l'achepter, il n'arrive par là aucun changement ni au livre, ni aux mouvements des membres du corps, ni aux autres circonstances

circonstances requises pour cet achapt, et tout demeure come il etoit. L'un est aussy possible que l'autre.

§. 517.

Ils les rendent seulement certaines.

Cependant il demeure constant que les Motifs sont, ce qui rend le possible réel (§. 14.): et en tant qu'ils y suffisent, ils donnent une certitude. p. e. Quand on demande, pourquoy j'achepte ce livre, que je pouvois aussybién n'achepter pas, j'en rends raison en disant; que je l'ay ~~achepté~~ parce que je l'ay regardé come pouvant m'etre utile, et que j'ay eté fort en etat de le payer. Et dés que sur ces motifs je forme ma resolution, il devient certain que j'achepte ce livre. mais non pas necessairement: car il demeure encore possible que je ne l'achepte pas (§. 516.). C'est aussy pourquoy il arrive qu'on change

change une resolution dejo prise (§. 505.), et on en donne la raison en disant: qu'il est survenu quelque chose. Car il peut arriver, dans nôtre exemple, que lorsque je suis sur le point d'achepter le livre, quelqu'un nous donne avis d'un autre livre, qui est meilleur, et qu'on peut trouver ailleurs: alons nous changeons nôtre volonté et ne concluons pas le marché que nous avions fermement resolu, et que nous aurions conclu sans hesiter. Si les motifs avoient rendu la chose necessaire, il n'eut pas eté possible qu'il fut survenu quelque chose (§. 36.): come dans nôtre exemple il n'eût plus eté possible de ne pas conclure le marché, quand l'autre nous auroit mille fois parlé d'un meilleur livre qu'on pouvoit trouver ailleurs.

§. 518.

§. 518.

Elles sont fondées dans l'âme.

Nous trouvons, en troisieme lieu, que l'âme à en elle même la raison des ses actions que nous appellons libres. Car les representations, dont elle fait ses Motifs (§. 492.), sont en elle, et viennent d'elle, et c'est par une puissance ou force qui luy est propre, qu'elle se penche vers une chose qui luy plait, et qu'elle se detourne d'une autre qui luy deplait, parce que les motifs ne l'obligent ni ne la determinent. Come dans nôtre exemple, nous nous determinons a achepter le livre, ou a ne pas l'achepter, c. a. d. a ne pas conclure le marché. Car ce que l'autre nous dit, ne sçauroit nous forcer a ne pas conclure; il n'a pas luy même le dessein de nous y forcer.

Donc

Donc en tant que l'âme à en elle même la raison de ses actions, on luy attribüe une Spontaneité, ainsy on appelle actions de Spontaneité, celles, dont la raison se trouve dans l'âme.

|Willkühr/

|Willkührliches Thun und Lassen/

§. 519.

Ce que c'est que la Liberté.

|Freyheit./

Touttes ces choses prises ensemble, il est evident, que la Liberté n'est autre chose, que la puissance ou force de l'âme de choisir, par sa propre Spontaneité, de deux choses egalement possibles, celle qui luy plait le plus, comme d'achepter, ou de ne pas achepter un livre que nous trouvons chez un libraire, ou bien, /: ce qui revient au même :/, de se determiner elle même a une chose, a laquelle elle n'est determinée ni par sa nature, ni par quelques chose qui soit hors d'elle.

§. 520.

§. 520.

Raison de la Liberté.

Or la Penetration dans la connexion des êtres, faisant voir ce qui est bon et mauvais, meilleur, ou plus mauvais (§. 422. 426.); il s'ensuit que le Sens est la raison de la Liberté (§. 368.).

§. 521.

Quelle necessité il y a dans la Liberté.

On ne sçauroit nier qu'il ne soit impossible qu'un homme qui connoit une chose meilleure, luy prefere une chose plus mauvaise, et qu'ainsy il n'arrive necessairement qu'il choisit la meilleure. Mais cette necessité n'est pas contraire a la Liberté: car par là l'home n'est pas forcé de choisir le meilleur, puis que s'il le vouloit, il pourroit aussy choisir le plus mauvais, parce que l'un et l'autre est egalement de soy même possible

possible (§. 516.). Elle fait seulement, come il a eté dit cy-dessus (§. 517.) une certitude, qui sans cela ne seroit pas dans les actions humaines. Et dans ma Morale a l'endroit ou j'explique en particulier les actions des hommes, on peut voir que sans cette necessité, qu'on nomme Necessité Morale, on ne pourroit esperer aucune certitude dans la morale. Même ceux qui ne penetrent pas bien dans la Nature de la Liberté, ont coutûme de l'alleguer come une Raison pourquoy, selon eux, on ne peut avoir dans la morale, une certitude comme dans la Mathematique.

(Nothwendigkeit der Sitten.)

§. 522.

La volonté de l'homme ne peut pas etre contrainte.

Non obstant cette necessité, il demeure pourtant vray, que la Volonté de l'home ne sçauroit

ne sçauroit etre contrainte. Car puisque nous ne sçaurions rien vouloir que ce que nous regardons come bon, ni n'avoir de non-vouloir, que pour ce qui nous paroit mauvais (§. 506.), et que l'entendement ne peut pas etre contraint dans ses representations, il s'ensuit qu'il n'est en aucune façon possible de contraindre la volonté. De cette maniere la volonté est libre de toutte contrainte exterieure. Je pose en fait que l'entendement ne sçauroit etre contraint dans ses representations, parce que c'est une chose que personne ne pretend revoquer en doute, come etant fondée dans une Experience journaliere.

§. 523.

Objection et reponse.

On a bien coutûme d'apporter des exemples de cas, d'ou on pretend inferer, que la volonté est contrainte. — mais

mais quand on l'examine exactement, on trouvera, que c'est seulement une difference entre la volonté consequente et l'antecedente, et qu'ainsy on n'en peut pas prouver une contrainte (§. 505.)

§. 524.

Explication ulterieure.

Pour plus de netteté il ne sera pas innutile d'alleguer icy un pareil exemple et d'y repondre particulierement. Lazare vient gueuser chez Croesus, qui non seulement le traitte mal de parolles, mais qui le chasse de sa maison a coups de batons avec menaces de traittement pareils s'il s'avise d'y retourner. Quand ensuite le pauvre Lazare sort pour assembler des aumônes, et qu'il vient auprès de la maison de Cresus, il a bien la volonté de gueuser chez luy; mais parce qu'il craint les coups il-

il faut qu'il s'en passe.
ainsy Lazare veut gueuser;
Mais il est contraint par
Croesus a ne le vouloir pas.
C'est donc icy un exemple
qui montre clairement qu'on
peut contraindre la volonté.
Mais je le nie, et cela par
la raison alleguée cy devant
(§. 523.), sçavoir, que ce
n'est qu'une difference de
la volonté antecedente, a
la volonté consequente,
parce que dans la
consequente il se trouve
encore des motifs, qui
n'etoient pas dans l'
antecedente. La raison
pourquoy Lazare veut
volontiers gueuser chez
Cresus, est, qu'il sçait
que Cresus est un homme
riche, qui peut plutôt luy
donner un ecus qu'un
autre un liard, et qu'ainsy
il s'attend a en recevoir une
riche aumône. La

representation

representation d'une riche aumône etoit donc le motif de sa volonté antecedente. Mais la raison de ce qu'il ne va pourtant pas gueuser chez Cresus, est, qu'il craint l'effet de ses menaces. Cette crainte est un nouveau motif, qui l'emporte sur le precedent, et parce qu'il decide pour ne pas gueuser; il faut que la volonté consequente soit contraire a l'antecedente (§. 523.). Donc, celuy qui sur de nouvelles representations change sa volonté; n'est pas contraint. Et c'est pourquoy nous trouvons des gens, qui non obstant touttes les menaces, et mêmes l'execution des menaces, s'en tiennent pourtant a ce qu'ils se sont proposé, parce qu'ils regardent come meilleur de souffrir touts les maux

les maux plutôt que de changer leur volonté, au gré d'un autre. Un exemple d'une volonté contrainte seroit, si on pouvoit sans apporter de changement aux motifs, engager un home a changer sa volonté: Mais cela est impossible (§. 30.), et personne n'a, ni ne pourra jamais fournir un pareil exemple.

§. 525.

Ce que c'est qu'Habitude et coment on l'acquiert.

Nous trouvons, que l'âme peut acquerir par l'exercice, par rapport a l'Entendement, une habitude de penser et de conclure, aussy bien que par rapport a la volonté une habitude de vouloir, et de non-vouloir. La même chose arrive aussy par rapport a la force de l'imagination, a la memoire, aux appetits sensitifs, et aux affections. L'exercice consiste a reiterer souvent une

(Fertigkeit)

(Übung)

une même sorte de pensée, et en general dans tous les cas, en reiterant frequement les mêmes actions. Et l'habitude qui en resulte consiste en une facilite d'avoir de semblables pensées ou en general de mettre de pareilles actions en execution.

|Tüchtigkeit| La faculité exige moins de têms, et moins de peines. scavoir. dans l'âme, comme dans le corps, rien n'arrive a la fois, mais succesfivement et un aprés l'autre. L'une

|geschickt| et l'autre sont habiles a beaucoup de choses: mais n'y sont pas toujours prets.

|das Geschick| L'Habileté est une possibilite d'avoir une certaine sorte de pensée,

Ce que c'est que l'habitite.

ou en general d'executer de certaines actions. Mais pour que cette possibilité devienne réelle, il y faut quelque chose de plus (§. 14.)

§. 526.

§. 526.

En quel endroit on traitte des especes de l'habitude de l'âme.

Pour ce qui regarde les especes de l'habitude tant de l'Entendement, que de la Volonté et des autres, il sera plus convenable d'en parler plus bas, ou nous recherchérons l'Essence de l'âme, et la Raison des choses que nous remarquons a son sujet: et dans la Morale, ou j'explique la perfection de l'Entendement et de la Volonté, a laquelle l'home doit aspirer.

§. 527.

Qu'on doit user de precaution en observant l'harmonie entre l'âme et le Corps:

Ainsy il ne nous reste icy qu'a parler encore de ce que nous remarquons de l'harmonie de nos pensées avec certains mouvements de nôtre corps, et de même de certains mouvements de nôtre corps, avec certaines pensées de l'âme. Mais il faut particulierement observer icy, ce qui a eté recomendé

cy-dessus

cy-dessus (§. 326.), a l'egard des Experiences, et cela d'autant plus que dans cette matiere pour l'ordinaire on se forme inconsiderement des prejugez, qui arretent dans la connoissance de la verité.

§. 528.

Harmonie de l'âme avec les sens exterieurs.

Quand les etres exterieurs produisent quelques changements dans les membres de nos Sens, il existe aussy tôt dés sentiments dans nôtre âme, c'est a dire, nous avons d'abord une notion de semblables êtres. p.e. Lors que la lumiere est reflechie de quelque batiment dans nos yeux, nous voyons ce batiment dans le moment même que cela arrive.

§. 529.

Que cela ne prouve pas une operation du corps dans l'âme.

Mais il faut bien prendre garde de n'expliquer pas plus loin: qu'il ne faut

cette

cette experience pour ne-
pas prejudicier a la verité
(§. 527.). Nous ne remarquons
rien de plus, sinon, que deux
choses sont a la fois, sçavoir,
un changement qui arrive
dans les membres de nos
sens, et une pensée par la-
quelle nôtre âme a une
notion des êtres exterieurs
qui causent ce changement.
Mais nous n'apercevons
aucune operation du corps
dans l'âme. Car si cela
devoit etre, il faudroit que
nous en eûssions une
Conception ou idée, sinon
nette, au moins claire (§. 325.).
Mais celuy qui s'observe
avec exactitude trouvera
qu'il n'a pas la moindre
idée d'une operation
pareille. Ainsy nous ne
pouvons pas dire que l'
operation du corps dans
l'âme

l'âme est fondée dans l'experience. Celuy qui veut parler exactement, ne peut rien attribuer a l'experience, sinon, que deux choses sont a la fois. Mais on ne sçauroit conclure de là, que l'une est la cause de l'autre, ni que l'une resulte de l'autre (§. 11. c. 5. Log.)

§. 530.

Avis necessaire.

Cependant il est bien a remarquer qu'on ne rejette pas pour cela icy l'operation du corps dans l'âme; mais on renvoit cette question a une plus ample recherche. Car il seroit non seulement mal de dire; ce que nous ne sçaurions expliquer, c'est a dire, ce dont nous n'avons pas de conception ou idée nette, ne peut exister (§. 131.): Mais j'explique aussi moy même come rejettable la maniere de dire; Que ce, dont nous n'avons absolument

absolument aucune conception ou idée, n existe pas (§. 12. c. 2. log.). Bien plus je prouveray plus bas, que nous ne pouvons pas seulement dire: Que ce dont nous n'avons point de notion dans nôtre ame, ne se trouve pas en elle (§. 497.).

§. 531.

Harmonie de l'âme avec les douleurs, et les foiblesses du corps.

Nous trouvons aussy particulièrement, qu'avec les douleurs du corps, il y a des sentiments désagreables dans l'âme, de même que les foiblesses du corps sont accompagnées de sentiments particuliers. C'est pourquoy avec un corps sain et dispos, l'esprit est gaij et libre, a moins que du côté de l'ame il n'y ait une cause qui l'empeche. Et c'est ce qu'on entend, quand on dit: Quand le corps se porte bien l'âme se porte bien aussy; Quand le corps est

est en mauvais etat l'âme s'en ressent, et n'est pas en bon etat.

§. 532.

Coment l'âme augmente et diminüe avec le corps.

On trouve de plus que l'âme accroit avec le corps. Car tant que les enfans sont petits et foibles de corps; leur Entendement est peu de chose, et ils n'ont aucun usage du Sens. C'est pourquoy on dit: que l'entendement et le Sens (: ou la Raison:) ne

F l'aje. viennent pas avant [les années.] De même quand un homme devient fort vieux et cassé; il retombe souvent en enfance. Même les maladies, surtout celles qui entreprennent la tête, ôtent a l'homme non seulement, la vigueur de l'Entendement, de maniere qu'il ne peut plus mediter come auparavant, mais même quelque fois le Sens, de maniere qu'il devient fou et enragé.

§. 533.

§. 533.

Harmonie de l'âme avec les affections.

Nous trouvons enfin, que les mouvements extraordinaires du sang et des autres matiéres fluides dans nôtre corps, qui se trouvent dans les affections (: ou Passions :) (§. 444.), occupent l'âme. C'est pourquoy on a etabli pour regle, il y a long=tems: que les affections, et particulierement la colére, come une des plus violentes (§. 484.), empechent l'âme de voir la verité. Mais quand le sang vient a se calmer dans le corps, l'âme revient aussy a elle même, de façon que nous sçavons ce que nous pensons et faisons; au lieu que dans la violence de l'affection nous etions hors de nous mêmes, c. a. d. que nous ne nous sentions pas et que nous ne distinguions rien de nos pensées.

§. 534.

Que ceçy ne prouve pas une operation du corps dans l'âme.

Cependant ce qui a eté dit cy devant (§. 529.) de l'harmonie des pensées avec les sens exterieurs,

exterieurs, à lieu par rapport a toutte autre harmonie de l'âme avec le corps, dont nous venons de parler (§. 531. 532. 533.). Sçavoir, que tout ceci ne fait voir autre chose, sinon, que deux choses arrivent a la fois, c'est a dire qu'il arrive un changement dans l'âme, dans le même têms qu'il arrive un changement dans le corps. Mais pourquoy ces deux changements se rencontrent dans le même têms? c'est une question qu'il s'agit ~~de~~ d'examiner.

§. 535.

Harmonie du corps avec l'âme.

Nous remarquons d'un autre côte qu'il arrive certains mouvements dans le corps quand l'âme les demande p.e. Quand je veux prendre une chose; j'etends le bras vers elle. Je veux me lever et m'en aller; et cela se fait. On a coutume d'appeller cela des mouvements volontaires.

|Willkührliche oder freywillige Bewegungen|

§. 536.

§. 536.

Que cela ne prouve pas une operation de l'ame dans le corps.

Si nous ne voulons pas aller au delà de ce que nous experimentons; nous ne pouvons dire autre chose, sinon, que certains mouvements du corps arrivent dans le têms que nous souhaittons de pareils mouvements, ou qu'ils n'arrivent pas, quand nous ne les voulons pas. Mais come nous n'avons non plus icy de conception ou idée, pas même une simplement claire, de l'operation de l'âme, par laquelle elle devroit produire ces mouvements dans le corps; on ne peut pas donner cette operation come fondée en experience, par la raison qui a deja ete alleguée cy-dessus (§. 529.).

§. 537.

Avertissement necessaire.

Cependant on use icy de la même precaution que nous avons observée precedement dans un cas ressemblant (§. 530.). Sçavoir, que nous ne rejettons

rejettons pas encore pour cela l'operation de l'âme dans le corps; mais nous la renvoyons seulement a un examen ulterieur au quel on procedera cy-apres.

§. 538.

Quand il n'arrive point de mouvement selon la volonté de l'âme

De plus il est bien a remarquer que le mouvement n'arrive pas dans les membres du corps, s'ils ne sont pas constituez d'une certaine maniere. Car si les nerfs sont liés ou coupez, ou que les parties charnües sont dechirées; l'âme aura beau vouloir tant qu'elle pourra, il ne s'ensuivra pour cela aucun mouvement. D'ailleurs il y à plusieurs membres du corps dont le mouvement ne se regle pas selon la volonté de l'âme. Tels sont les cheveux, le coeur, l'estomac, et d'autres.

§. 539.

Union de l'âme avec le corps, et son empire sur le corps.

(Verrinigert)

§. 539.

C'est a cause de cette Harmonie des pensées de l'âme avec quelques changements du corps, et de quelques mouvements du corps avec la volonté de l'âme, qu'on a coutume de dire, que l'âme est unie au corps. Mais de sçavoir en quoy consiste cette union de l'âme avec le corps, c'est ce qui ne pourra se montrer, jusqu'a ce qu'on ait trouvé, comment il est possible, qu'il y ait une harmonie entre l'âme et le corps, par rapport a ce qui a eté cy-devant allegué. Et parce que les mouvements volontaires du corps sont determinés par une libre resolution de l'âme, de sorte qu'ils n'arriveroient pas, si l'âme ne les avoit determinés, on attribüe a l'âme un empire sur le corps: Ce qui par consequent n'est autre chose, qu'une puissance de

de déterminer selon son bon plaisir certains mouvements dans le corps, pendant que selon la structure du corps, quantité d'especes de mouvements seroient possibles.

Chapitre IV.

Du Monde.

§. 540.

Pourquoy on traitte icy du Monde.

Avant que nous puissions entendre ce que c'est proprement que l'ame, et la raison sur laquelle sont fondées, les choses qui en ont eté rapportées jusqu'icy, nous devons auparavant apprendre a connoitre ce que c'est qu'un Monde. Car on verra dans la suite qu'on ne sçauroit comprendre l'essence d'un esprit en general ni de l'âme en particulier, avant qu'on entende ce que c'est proprement qu'un Monde, et qu'elle est sa Nature.

§. 541.

§. 541.

Jusqu'ou on en traitte icy.

Mais nous ne nous mettrons pas en peine icy des changements qui arrivent dans nôtre Univers, et particulierement sur nôtre terre : Car on en trouvera d'amples informations dans ma Physique. Nous ne toucherons icy que ce qui regarde la connoissance universelle du monde qu'on a jusqu'icy presque entierement negligée, quoy que ce soit une des plus importantes veritez que nous puissions connoitre, qu'elle soit le fondement de la connoissance de Dieu, et de la Religion naturelle, et qu'on peut par son moyen resoudre tres heureusement touttes les objections les plus fortes que l'on forme a cet egard, come on le verra suffisament dans le dernier chapitre de cet ouvrage.

Coment nous obtenons une idée du Monde.

§. 542.

Afin que nous obtenions donc une conception ou idée juste du monde, nous n'avons qu'a faire attention a celuy qui se presente a nous, et a méditer sur ce que nous y pouvons distinguer (§. 7. c. 1. Log.), et de comparer les choses que nous apercevons (§. 19. chap. cité).

Etat de nôtre monde.

§. 543.

Lorsque nous le faisons, nous trouvons 1. sur nôtre terre des êtres composés de touttes les sortes (§. 51.), qui sont a la fois l'un a côté de l'autre et dans le Ciel nous trouvons, outre la Terre, encore d'autres grands corps, qui ont de la ressemblance, en partie avec la Terre, en partie avec le Soleil (§. 291. 338. Astronom.) Nous appercevons 2. qu'entre les êtres que nous rencontrons sur la Terre, il y en a qui precedent, et d'autres qui suivent, et qu'ainsy l'un

succede a l'autre.

succede a l'autre. Et quoy-
que les êtres mêmes subsistent,
il se trouve pourtant en eux
beaucoup de changements dont
l'un succede a l'autre, Nous
en trouvons de même dans
les etoiles, au moins par
rapport a leurs positions
envers la Terre, et entre elles;
dequoy non seulement l'
experience journaliere, mais
aussy les observations des
Astronomes donnent la
connoissance. Car leur
grand eloignement de la
Terre (§. 535. Astronom:)
empêche qu'on ne puisse
rien remarquer de variable
en elles, hors ce qu'on en
a jugé par les taches
variables qu'on a observées
en elles (§. 290. 312. 337. Astron.).
Quand on compare avec leurs
changements, les êtres qui
sont a côté l'un de l'autre,
aussy bien que ceux qui se
succedent,

succedent; on reconnoît 3.e
que toujours l'un contient la
Raison de l'autre, et que l'un
est a cause de l'autre, c.a.d.
qu'aussibien les êtres qui
sont l'un a côté de l'autre,
que ceux qui se suivent,
sont fondez l'un dans l'autre
(§. 29.). Et voila ce que nous
pouvons remarquer en
general des êtres, qui
ensemble composent le
monde, ou l'Univers.

§. 544.

Ce que c'est qu'un Monde.

Or l'Existence des êtres
n'appartenant pas a leur
Essence (§. 35.), et les explications
des choses, representant
seulement l'essence d'un être
(§. 48. c. 1. log.); il s'ensuit de
ce que nous venons de remarquer,
que le Monde est une suite
d'êtres variables, qui sont
l'un a côté de l'autre, et
qui s'entre-suivent, mais qui
ont tous de la connexion.

§. 545.

Quand les êtres ont de la connexion.

§. 545.

Je dis, que des êtres ont de la connexion, quand chacun d'entre eux contient la Raison pourquoy l'autre est en même têms a côté de luy, ou luy succede (§. 543.) p. e. Le Soleil et la Terre ont de la connexion ensemble, parce que le Soleil entretient la Terre dans son etat variable (§. 44. Physic II.). La Pluye à de la connexion avec la croissance des plantes, parce qu'elle donne de la nouriture aux plantes (§. 392. Physic I.) et que par consequent elle est du nombre des causes de leur croissance (§. 29.).

Quand ils ont de la connexion par rapport a l'Espace.

§. 546.

Quand entre les êtres qui sont a la fois, l'un contient la Raison pourquoy l'autre est a la fois a côté de luy, chacun de ces êtres à sa propre maniere, dont il

est

est avec les autres a la fois (§. 47.), et ainsy par rapport a l'Espace (§. 46.) ils ont de la connexion ensemble (§. 545.)

§. 547.

Quand ils en ont par rapport au Têms.

Quand entre les êtres qui se suivent, le precedent contient la raison pourquoy l'autre suit, et que d'un autre côté, celuy qui suit, contient la raison pourquoy l'autre à precedé; ils se suivent dans un ordre (§. 132. 134.), et ainsy ils ont de la cōnexion par rapport au Têms (§. 94. 545.)

§. 548.

Dans le Monde tout a connexion ensemble par rapport a l'espace et au Têms.

Or les êtres dans le Monde ayant de la connexion, ensemble tant en ce qu'ils sont a la fois qu'en ce qu'ils se suivent (§. 544.) ils ont de la connexion ensemble aussibien par rapport a l'Espace, que par rapport au Têms (§. 546. 547.)

§. 549.

§. 549.

Le Monde est quelque chose d'un.

Ce qui est connecté par rapport au Têms et par rapport a l'Espace; fait tout ensemble une chose. Car par la conexion de ce qui est different par rapport au Têms et a l'Espace, on reconnoit que ce n'est qu'un être. Or dans l'univers tout etant connecté quand au têms et a l'Espace (§. 548.); on doit regarder l'univers comme Un Etre.

§. 550.

Le Monde est un Tout qui consiste en parties.

C'est pourquoy l'univers est un Tout, et les êtres qui sont les uns a côté des autres, et ceux qui se suivent, sont ses parties (§. 29.).

§. 551.

Il est un être composé.

Ce qui consiste en parties, est un etre composé (§. 51.). Or chaque Monde etant un Tout qui consiste en plusieurs parties (§. 550.); il faut que chaque Monde soit un être composé.

§. 552.

Essence du Monde

Ainsy il faut que son Essence

consiste

consiste dans la maniere de sa composition (§. 59.). Donc un Monde ne peut etre different d'un autre monde, que dans la maniere de sa composition.

§. 553.

Quand le Monde n'est plus le même.

L'Essence du Monde etant invariable (§. 42.); le ne seroit plus le même monde, si la moindre partie en etoit otée, ou qu'une autre partie y fut ajoutée, ou qu'une nouvelle partie y fut inserée quoy qu'il demeureroit dans la plus grande partie ressemblant au premier monde (§. 18.). Il en est de même de chaque être composé. Car si on otoit d'une Montre une partie qui apartient a son mouvement, et qu'on en remit une autre a la place, ce ne seroit plus la montre telle qu'elle etoit auparavant. Il arriveroit apres ce changement des mouvements tout autres, quand on n'auroit

même

même fait autre chose que de limer un peu une des dents d'une roue: comme on le verra déduit plus amplement icy apres (§. 556.).

§. 554.

En quoy les changements du monde sont fondés.

Comme tout ce qui convient a un être est fondé dans son Essence (§. 33.); il faut que tous les changements qui arrivent dans le monde soient fondés dans la maniere de sa composition (§. 552.). Et ainsy les êtres dans le monde sont connectez quant au Têms, parce qu'ils le sont quant a l'Espace (§. 548.).

§. 555.

Quand le Monde ne demeure plus le même quant au Têms.

S'il arrivoit donc un changement par rapport a l'Espace, qui ne fut pas fondé dans la maniere de la composition, comme, si une partie etoit aneantie, ou créé de nouveau, ou échangée contre une autre, il arriveroit dans la suite des Têms de tout autre changements que si la

la composition etoit demeurée inalterée. Et ainsy par rapport au Têms le Monde ne demeureroit pas le même qu'il etoit auparavant.

§. 556.

Exemple pour l'eclairissement.

Comme peut etre chaun ne comprendra pas ceij dabord, je crois qu'il sera bon de l'eclaircir par un exemple. Il en est du Monde comme d'une montre. Car l'Essence du Monde consiste dans la maniere de sa composition (§. 552.); de même l'essence d'une montre (§. 59.). Les changements qui arrivent dans le monde sont fondés dans la maniere de sa composition (§. 554.). Les mouvements dans la montre n'ont aussy d'autre Raison que la maniere de la composition qu'on y trouve (§. 33.). Et ainsy le monde et une montre sont en cela ressemblants (§. 18.).

On ne doit

On ne doit pas recevoir de ressemblance ~~que...~~ au delà de celle qui vient d'etre prouvée. Posons apresent une Montre d'une justesse extrême, que, p.e. elle marque midy, touttes les fois qu'une etoile vient dans la Ligne Meridienne, lorsqu'une fois on à reglé la dessus la montre. Quand cela est, il arrivera aussy que l'equille qui marque les secondes, marquera constament une certaine seconde, avant l'entreé de chaque autre etoile dans la Meridienne. Aussitôt qu'on fait le moindre changement dans cette montre seulement a la dent d'une roüe, le mouvement est par là, ou retardé ou accéleré, ce changement se communique a touttes les roües, et se fait enfin sentir a l'equille. C'est pourquoy elle ne marquera plus comme auparavant l'entreé des etoiles dans la Meridienne; mais quand une etoile y entrera, l'equille

l'équille sera a une toutte autre place, que celle où elle avoit coutume d'etre, et ce changement continuera tous les jours. Il en est de meme du Monde, et c'est precisement ce que nous en avons remarqué cy devant (§. 553. 555.), et que nous avons voulu èclaircir icy. Sçavoir, que dans une Montre telle chose arrive a cause de la connexion de ses parties: Et nous avons rendu la même Raison a cet egard par rapport au Monde (§. 555.)

§. 557.

Le Monde est une Machine.

On doit etre d'autant moins surpris que je prenne un exemple d'une Montre ou d'une Machine, que le Monde même est une machine. La preuve n'en est pas difficile. Une machine est une ouvrage composé dont les mouvemens sont fondés dans la maniere de sa composition. Le Monde est aussy un être composé dont les changements sont fondés

fondés dans la maniere de sa composition (§. 554.). Donc le Monde est une Machine.

§. 558.

Il y a dans le Monde de l'ordre et de la verité.

Puisque dans le monde tout est fondé l'un dans l'autre, aussibien par rapport au Têms que par rapport a l'Espace (§. 548.); il y â un ordre dans le monde et dans ses changements (§. 132.), sçavoir; Un ordre semblable a celuy qu'on trouve dans un argument regulier (§. 138.), et dans les ecrits d'Euclides (§. 137.), et ainsy il y a verité (§. 142.).

§. 559.

D'ou vient cette verité.

Or puisqu'il y â de la verité dans le Monde, parce que touttes choses en luy sont fondées l'une dans l'autre, aussibien par rapport au Têms que par rapport a l'Espace (§. 558.), mais que cecy resulte de la maniere dela composition (§. 554.); il y â de la verité dans le monde, precisement parce que c'est une Machine.

S'il ne

S'il ne devoit plus demeurer une Machine, la difference entre un Monde et un reve ne seroit plus (§. 143.).

§. 560.

Tous les êtres composés sont des Machines, et par consequent verité.

On voit aisement, que ce qui a eté dit du Monde (§. 557. et suivants) a lieu aussy par rapport a tous les êtres composés: sçavoir qu'ils sont aussy des machines, et qu'a cause de cela, il y á verité en eux.

§. 561.

D'ou les evenements dans le Monde ont leur certitude.

Comme l'etat present du Monde est fondé dans l'etat precedent, et le futur dans le present (§. 547. 548.); les evenemens dans le Monde obtiennent par lá leur certitude. Et ainsy tous les evenemens dans le monde sont rendus certains par lá même qu'il est une Machine (§. 557.).

§. 562.

Quelle est leur necessité.

Les evenemens dans le Monde etant certains, il n'est pas possible qu'ils n'arrivent pas. Ainsy il faut qu'ils arrivent, et par consequent ils sont jusque lá necessaires. (§. 36.).

§. 563.

§. 563.

Ulterieure expliation.

Je dis, qu'ils ne sont necessaires que jusque là, autant que le precedent l'à etè, et non absolument. Sçavoir, chaque èvenement est necessaire en tant qu'on pose auparavant une certaine connexion des êtres, par laquelle il peut obtenir son existence (§. 14.). Si donc cette connexion n'est pas necessaire, mais qu'elle peut aussy etre autre qu'elle n'est; alors les evenemens ne sont pas non plus necessaires en eux mêmes, mais accidentels aussy bien que la connexion dans laquelle ils sont fondés (§. 175.). Ainsy on ne peut juger si les evenemens dans le Monde sont absolument necessaires ou non, qu'aprés qu'on a trouvé, si la connexion dans laquelle ils sont fondés, c'est à dire le Monde même (§. 544.), est necessaire ou non.

§. 564.

La certitude ne rend pas un être absolument necessaire.

On comprend aisement dans les cas particuliers, que la certitude d'un evenement ne le

le rend pas absolument necessaire. mais qu'il demeure ni plus ni moins accidentel, comme il etoit. Personne ne doute, que lors qu'on fixe un jour pour une Solemnite, cela ne se fasse volontairement. Mais aussitôt que le jour est fixé, la Solemnite à sa certitude. Et quand on pose que le terme fixé a eté fermement etabli, il n'est pas possible, que la Solemnite n'ait lieu. Cependant cette certitude ne change en rien sa nature, elle demeure ni plus ni moins, une chose volontaire, qu'on auroit pu laisser ou omettre, et par consequent une chose accidentelle (§.175.) p.e. Aprés que les Peres assemblés au Concile de Nicée ont fermement etabli, que la Fête de Pâques sera celebrée toujours le Dimanche qui suit la premiere nouvelle lune, aprés le commencement

du

du Primtêms, la Fête de Pâques a obtenu sa certitude dans toutte la Chretiemneté par touttes les années, et, si cette resolution du Concile n'est changée, l'on peut pour un têms innombrable fixer le jour, ou arrive la Fête de Pâques. Mais qui voudroit dire, qu'on doive necessairement celebrer ce jour là la Fête de Pâques? Car si nous en trouvions une raison suffisante, nous pourrions fixer pour cela un autre jour, aussy aisement qu'on en a fixé un au Concile de Nicée.

§. 565.

Coment les evenemens dans le Monde sont fondés en luy.

Afin que nous conoissions donc, si les evenements dans le Monde sont accidentels ou necessaires; nous allons rechercher si le Monde est en luy même necessaire, ou si on le doit compter au nombre des êtres accidentels. Mais pour cela il sera besoin

que

que nous recherchions plus
exactement, comment ses
evenemens sont fondés en
luy. p. e. Le Ciel est
apresent serein et étoilé.
Cela à sa cause: il soufle
un vent d'orient, qui étant
sec dans nôtre climat,
ameine un têms serein.
d'un autre coté, le vent
d'orient à sa cause, quoy
que nous ne la sachions
pas, et sa cause à de même
une cause, et ainsy de suite
par tous les têms (§ 30.). Or
comme aussy touttes choses
dans le monde sont fondées
l'une dans l'autre par
rapport a l'espace; le
vent d'orient a aussy sa
cause dans les êtres qui
sont a la fois a côté de
luy dans le monde. Et cecy
s'explique en partie dans
la Physique lors qu'on fait
voir comment un vent peut
exister. Et come tout est
fondé l'un dans l'autre;
il faut

il faut encore que cette connexion du vent continüe par tout l'espace. Si on pouvoit donc comprendre d'une maniere complette pourquoy le têms est apresent serein; on trouveroit, que tout ce qu'il y à dans le Monde, et tout ce qui y à jamais eté, y a contribué. Et par là on voit, ce que c'est que ce plus, qu'il faut encore qui survienne a la possibilité ou a l'Essense d'une chose (§. 35.) pour que elle obtiêne son existence (§. 14.). Je presente encore icÿ l'exemple de la montre a ceux qui ont de la peine a comprendre ceÿ, et j'en prens pour cela une, qui peut aller tout une année, et qui n'a ete montée et reglée qu'une fois. Dans ce cas persone ne doutera que le mouvement de l'eguille, et de châque roüe, n'ait

n'ait sa Raison dans la
maniere de la composition,
et par consequent dans la
nature et le mouvement
de touttes les autres parties
qui appartiennent propre=
=ment a la montre: et que
l'eguille ne seroit pas
actuellement a la place
ou elle est, si dans tous les
moments des têms, qui ont
passé depuis le comencement
elle n'avoit pas eté dans
la situation ou elle a eté
ceiy n'a d'autre Raison dans
une montre, que parce que
les mouvements ont leur
Raison suffisante dans la
maniere de la composition
Or ceiy se trouvant de même
dans le Monde (§.554.556.);
il faut qu'il soit vray
aussy, qu'aucun evenement
dans le monde, pas même
le moindre, n'arriveroit,
si tout n'etoit arrivé
auparavant

auparavant selon l'ordre des têms, et si l'espace du monde n'etoit rempli come nous le trouvons rempli. L'exemple de la montre fait même voir, qu'on doit aussy regarder aux têms futurs qui suivent les têms presents dans un ordre non interrompu. Je ne parle iςy, come dans tous les endroits de ce chapitre uniquement, que de ce qui arrive d'une maniere reguliere par la force des choses naturelles, et ce qui ne sçauroit etre nié par un athée, contre lequel nous cherchons des Raisons. Car de sçavoir si, et ce que Dieu fait extraordinairement dans le monde, ce n'est pas un point dont on puisse traitter iςy, ou nous n'avons pas encore etabli qu'il y ait un Dieu, ni quels sont ses attributs, et

jusqu'ou

jusqu'ou nous pouvons de là, juger par le Sens /: ou la Raison :/, ce qu'Il fait dans le monde.

§. 566.

Ce qu'exige un évenement opposé.

S'il devoit pleuvoir aujourd'huy, et qu'ainsy il devoit arriver ce qui est opposé a ce qui arrive; il faudroit par exemple, que le vent vint du couchant: Car le vent du couchant est humide dans nos cantons, et ameine un têms constament pluvieux. Si au lieu du vent d'Orient, le vent du couchant devoit souffler, il faudroit pour cela tout une autre cause que celle qui existe apresent, que nous avons un vent d'orient. Si cette autre cause devoit exister, il faudroit aussy que la cause ulterieure du vent du couchant, fut differente de celle du vent d'orient: car si un etat precedent, etoit ~~le même~~

etoit le même dans les deux cas, il n'y auroit aucune raison pourquoy (: naturellement :) il en resulteroit deux cas differents. Et ainsy cela est impossible (§. 30. 10.). C'est pourquoy, si le vent du couchant souffloit apresent, il faudroit, que dans tous les tems, l'etat du monde eût eté autre, qu'il n'a réellement eté, apresent que c'est le vent d'orient qui souffle. Et comme dans le monde tout a aussy de la coñexion par rapport a l'Espace (§. 548.); La composition du Monde ne pourroit pas entierement rester come elle est apresent. Je l'eclairciray encore par l'exemple de la montre, puisque j'ay deja prouvé, qu'il est applicable icy (§. 556.). Posons donc, que l'Eguille qui montre les Secondes, marque la cinquieme Seconde

seconde, ~~de~~ de la sixieme minute, aprés dix heures, lors qu'une certaine etoile entre dans le cercle du meridien. Si l'eguille au lieu de la cinquieme, devoit marquer par exemple, la douzieme seconde de la même minute il est clair, qu'il faudroit que dans tous les moments precedents, depuis que la montre marche, c'est a dire depuis qu'elle a ete montée l'eguille eût marqué de tout autres Secondes qu'elle n'a marqué, Et si cette montre avoit ete reglée de la même maniere, il faudroit que sa composition interieure fut differente en quelque chose de celle de nôtre exemple Or ce que nous trouvons icy par rapport a la montre c'est ce que j'ay fait voir, par des raisons semblables par rapport au Monde.

§. 567.

Qu'il appartient a un tout autre Monde.

C'est pourquoy, si le moindre èvenement dans le monde devoit etre autre qu'il n'est, il faudroit qu'auparavant tout eût eté autrement, et qu'à l'avenir aussy, tout arrivat autrement, qu'il n'arrivera apresent. Et ainsy, il faudroit que ce fut tout un autre monde que celuy qui est (§.17.), tout come dans un cas semblable il faudroit une tout autre montre pour marquer le têms autrement, que celle que nous avons, supposé que toutte, deux sont reglées de la même maniere lorsqu'on les a montées. Ceux qui ne comprennent pas cette verité, ne penêtrent pas, comment le possible par rapport aux êtres accidentels peut obtenir sa réalité (§.565.). Et ceux qui se forment icy des doutes s'imaginent, ou bien,

comme

comme si dieu n'avoit pas pu tout regler selon son bon plaisir, ou, comme s'Il ne pouvoit rien faire dans le monde extraordinairement: ce qui pourtant n'est nullement affirmé icy, et que bien loin de cela nous allons prouver le contraire dans la suite. Je ne parle encore icy du monde que conditionellement c'est a dire. comme tout devroit arriver, si tous les evenemens ij arrivoient naturellement, c. a. d. par l'effet des causes naturelles. Car avant d'avoir etabli la Doctrine de Dieu par les Raison du Sens, nous ne sçaurions considerer le monde que sous cette condition. Mais cela se fait sans prejudice de la verité, comme on le verra par la suite.

§. 568.

§. 568.

Les évenemens opposés ne sont pas impossibles.

Or, bien que la presente connexion des êtres ne permette pas, que les évenemens dans le monde soient autrement qu'~~elles~~ ils n'arrivent, et que jusque-là ils sont necessaires (§. 562.); il ne s'ensuit pas, que les évenemens opposés soyent impossibles, mais seulement, qu'ils ne peuvent pas ensemble arriver a la fois (§. 10.). Au contraire puisque nous comprennons, qu'ils pourroient aussy exister, si une autre connexion des êtres que celle d'apresent avoit lieu, ils ne contienent rien de contradictoire, et ainsy sont aussy possibles que les autres qui ont obtenus leur realité, encor qu'ils ne viennent pas a paroitre. Il est même possible aussy, qu'ils puissent obtenir leur realité. L'exemple de la montre est

est extremement commode pour eclaircir la chose. Il n'est pas possible que l'eguille de la montre se trouve placée autrement qu'elle n'est. Cependant il est bien possible qu'elle eût ete placée autre=ment, si elle avoit autrement eté faite. Dans cette montre elle n'eût pû etre placée autrement; mais bien dans une autre. Dans quelque endroit du cadran qu'on veuille que l'eguille se trouve dans un certain têms, moyen=nant le mouvement interieur il y aura toujours une maniere de composition possible, de la quelle auroit resulté dans le têms donné la situation de l'eguille qu'on auroit demandée. Il en est de même des evènemens du Monde, sçavoir ceux qui, comme il a eté dit cy devant

combien il importe lors qu'il devroit se changer quelque chose dans le monde.

cy devant, arrivent naturellement, qui sont ceux dont il est question icy. De là chacun voit de quelle importance seroit un changement, et même le moindre, qui devroit arriver dans le monde: sçavoir, tous les etats et situations se changeroient dans les têms futurs, et ce ne seroit plus entierement le même Monde, encore qu'il en put resulter un, qui dans beaucoup de choses, et même dans la plûparts, seroient de même que celuy-cy. Il en seroit encore de même en ce cas que dans nôtre exemple de la montre. Quelque peu qu'on limat de la dent d'une des roües; la montre iroit dans la suite constament autrement qu'elle ne seroit allé, si

si on n'en avoit rien limé, et en effet, elle n'est plus la même montre (§. 17.).

§. 569.

Il est possible qu'il y ait plus d'un Monde.

Puisqu'il est evident, par ce qui vient d'etre dit, qu'il pourroit y avoir encore beaucoups d'autres conexions d'êtres, qu'il n'y en a apresent (§. 565. et suivants), et qu'une suite d'êtres, qui sont conectes tant par rapport a l'espace que par rapport au têms, font un Monde (§. 544.): il s'ensuit, que plus d'un monde est possible, c. a. d. qu'outre le monde auquel nous appartenons, ou que nous appercevons, il est possible, qu'il y en aient d'autres, qui soyent differents entre eux, et de celuy-cy, par rapport aux evènements qui y arrivent (§. 17.). L'exemple de la montre peut

encore servir

encore servir d'eclaircissement
icy. Car d'ou vient que
plusieurs montres sont
possibles? si ce n'est que la
maniere de la composition des
roües et des autres parties peut
etre differente (§.59.). Et s'il
falloit par le Sens, trouver les
differentes sortes de compositions,
pendant qu'on n'auroit qu'une
montre, et qu'on ne sceut pas
si on y pourroit faire aucun
changement. Il faudroit s'y
prendre comme nous avons
fait par rapport au Monde:
sçavoir, nous n'aurions qu'a
poser; qu'une autre montre
doit etre montée et reglé en
même têms avec la nôtre,
et que pourtant l'eguille doit
etre a une autre place. –
alors un hôme qui s'entend a ces
choses, trouvera aisement côment
par le changement de la maniere
de la composition des parties, on
pourra produire cette situation
demandeé, de l'eguille.

§. 570.

§. 570.

Ulterieure explication.

Si quelqu'un n'est pas satisfait de l'exemple du vent, il peut trouver beaucoup d'autres evènemens, dont il ne pourra revoquer en doute la possibilité, quoy qu'ils n'obtiennent jamais leur realité p.c. Pendant que je suis assis, il est possible que je me leve: car les mouvemens du corps qui y sont requis, sont possibles. Cela est evident, puisque cela arrive dans d'autres têms (§. 15.). Cependant puisque je ne me leve pas dans ce têms là: il ne se trouve rien dans la presente connexion des choses qui put m'y engager, c.a.d. d'ou j'eusse pu prendre occasion de le faire: sans quoy cela se seroit reellement fait (§. 14.). Mais quoy qu'à cet egard je doive dire, que cela n'est pas possible dans ce monde; on peut pourtant imaginer des raisons suffisantes

suffisantes qui pussent m'y engager, p.e. un incendie, un bruit survenu dans la rüe, un ami qui entre dans la chambre, et mille autres causes de cette nature. Si une de ces causes devoit avoir lieu, on pourroit aisement imaginer d'autres causes, d'où celle là auroit resulté. Or comme dans ceci il ne se trouve rien de contradictoire, on ne peut dire autrement, sinon, qu'une telle differente connexion des choses, est possible. Et on dit avec raison: que dans un autre monde il eüt eté possible que je me fusse levé, lorsque je suis demeuré assis (§. 544.), c'est a dire, Un Monde eüt eté possible qui fut convenu en beaucoup de choses avec celuy-cy, et dans lequel j'eusse trouvé une cause suffisante pour me lever, et qu'ainsy je me serois rèellement levé, apresent, que je suis demeuré assis.

§. 571.

§. 571.

Autre eclaircissement.

On peut eclaircir cecy par ces avantures inventées, qu'on appelle des Romans. Quand de tels recits sont arranges avec tel entendement, qu'il ne s'y trouvé rien de contradictoire, je ne puis dire autrement, sinon, qu'il est possible, que de telles choses arrivent (§.12.). Mais quand on vient a demander, si de telles choses sont réelle=ment arrivées, ou non? on trouvera sans doute qu'elles contredisent a la presente coñexion des choses, et qu'ainsy elles n'ont pas eté possibles dans ce monde. Cependant il demeure toujours vray, que ce qui ij manque pour qu'elle puissent devenir réelles doit etre cherché hors de ce Monde (§.14.), sçavoir dans une autre coñexion des etres, c. a. d. dans un autre Monde (§.544.). Et ainsy je ne puis regarder chaque aventure semblable que coṁe le recit d'une chose qui peut arriver dans un autre monde.

§. 5

Ce qui devient réel.

§. 572.

Par là on connoit en même têms, ce qui devient réel dans nôtre Monde, sçavoir, ce qui est fondé dans la connexion des êtres qui composent ce Monde (§. 29.). Au lieu que ce qui ÿ contredit, ou qui n'ÿ est pas fondé, ne sçauroit arriver dans ce Monde cÿ. Ainsy, ce qui est possible dans ce monde, y a deja eté, ou y est encore, ou y viendra a l'avenir. Au lieu que ce qui est impossible dans ce Monde cÿ, pourroit pourtant exister dans un autre monde.

Pourquoy tout le possible ne devient pas réel.

§. 573.

Et on comprend ainsy pourquoy tout ce qui est possible, ne devient pas réel. Car chaque chose exige une connexion particuliere des êtres dont l'une contredit a l'autre. Mais deux choses contradictoires ne peuvent

pas

pas exister a la fois (§. 10.) p.e.
Que je sois assis apresent, cela
est possible par la nature
des membres du corps, et
obtient sa realité par la
presente connexion des êtres
c. a. d. parce que l'espace
et le têms sont remplis de
cette maniere et non d'une
autre, sçavoir, en tant que
je prends occasion de le faire
de ce qui arrive dans le
monde. Que je me leve,
cela est tout aussy bien possible
par la nature des membres
du corps, que d'etre assis:
Mais si cela devoit obtenir
sa realité, il faudroit qu'il
y eût une toutte autre
connexion des etres que
celle qui est apresent (§. 570.)
c. a. d. que l'Espace et le
têms devroient etre remplis
d'une toutte autre maniere
qu'ils ne sont apresent.
Car il faudroit qu'il existat
quelque

quelque chose d'ou je puisse prendre occasion de me resoudre a me lever. Or, etant impossible, qu'un même espace et têms puisse etre a la fois remplis d'une maniere differente, il s'ensuit, qu'il ne peut pas arriver dans ce monde, que je me leve, lorsque je demeure assis, parce que je trouvois une cause pour demeurer assis, mais non, pour me lever.

§. 574.

Differenće de l'impossible.

Cependant il faut faire une difference entre ce qui est absolument impossible, dequoy on a parlé cy dessus (§. 12.), et entre ce qui seulement ne sçauroit arriver selon la connexion presente des êtres, ou dans ce monde: Cette difference paroit avec beaucoup d'evidence par les raisons que je viens de déduire fort amplement

amplement et avec toutte la netteté possible, pour eclaircir une chose d'ailleurs tres difficile d'elle même. Et le premier exemple qu'on en a donné (§. 573.), suffit seul pour ÿ mettre de la lumiere. Si quelqu'un voudroit douter qu'il y ait une difference en ceÿ, je puis luy nier, avec le même fondement, de tous les autres êtres, qu'il y ait entre eux de la difference; et luy alleguerois au surplus ce qui a eté dit touchant la conception (: ou l'idée:) de la difference des êtres (§. 17.).

§. 575.

Difference du Necessaire.

Il en est de même du Necessaire. Ce qui est possible dans ce monde, y doit aussy arriver, s'il ne l'a deja eté, ou s'il n'y est actuellement, et peut impossiblement ne pas arriver: Car sans cela la

raison qu'il

raison qu'il à dans la presente connexion des choses ne seroit pas suffisante, ce qui contredit a ce que nous avons receu (§. 12.), et qui par consequent ne peut etre (§. 10.). Voicy la maniere dont cela est necessaire. sçavoir, cela est necessaire par rapport a la presente connexion des etres, mais non absolument en soij même (§. 36.). Or il ya sans doute une grande difference entre ce qui est absolument necessaire, et ce qui ne l'est que sous certaine condition, comme dans nôtre cas, par rapport a la presente connexion des êtres. C'est pourquoy on a depuis longtêms distingué les deux sortes de necessitéz, par des noms particuliers. Car on nomme, comme je viens de le faire, Absolument necessaire, ce qui en soy même est necessaire, (schlechterdings nothwendig.) ce qui

| Nothwendig unter einer Bedingung |

| Nothwendigkeit der Natur. |

| Geometrische Nothwendigkeit |
| Metaphysische |

ou qui contient la raison de sa Necessité; Et necessaire sous une condition, ce qui devient seulement necessaire par rapport a un autre, c.a.d. qui a la raison de sa necessité hors de soy. Et cette derniere sorte de necessité est appellée particulierement Necessité naturelle, parce qu'elle a sa raison dans le present cours de la nature, c.a.d. dans la presente connexion des êtres. Car on fera voir dans la suite pourquoy elle est appellée communement le cours de la Nature. Mais comme on a appellé cette derniere necessité, la necessité naturelle, on a coutume d'appeller la premiere la Necessité Geometrique comme aussy Methaphisique parce qu'elle se trouve dans les choses qui appartiennent a la geometrie, et en partie a la

a la Metaphysique. A cette derniere sorte de necessité apartient aussy celle qui se trouve dans la liberté, et dont on a parlé cy dessus (§. 521.), qu'on nomme communement La Necessité Morale, parce qu'elle a lieu dans les moeurs des hommes et qu'elle est le fondement de la Morale.

Nothwendigkeit der Sitten.

§. 576.

Le Monde est un être accidentel.

Le monde ayant pu etre autrement qu'il n'est (§. 569.); il apartient aux êtres accidentels (§. 175.), et par consequent n'est pas necessaire par rapport a sa realité (§. 36.). Je dis exprés, par rapport a sa realité: car par rapport a son essence il est et demeure necessaire, comme tous les autres êtres. Et il paroit en même tems par là, que rien n'est accidentel par rapport a l'essence, mais seulement par

par rapport a la realité.
sçavoir; puisque l'essence
consiste dans la possibilité
(§.35.); il ne se peut qu'un être
soit en même têms possible et
impossible (§.10.). A moins qu'
on ne veuille appeller un
être accidentel par rapport
a son essence, parce qu'un
être de cette sorte pourroit
etre autrement. p.e. Si je
disois que le monde est
accidentel par raport a son
essence, parce qu'il peut
y avoir d'autres mondes.
Ce que nous ne pretendons
defendre a persone, puisque
nous convenons de la chose
et que laissons liberté entière
quant a la manière de
s'exprimer.

§. 577.

Tous ses Evenemens sont accidentels.

Puisque le Monde est accidentel,
il faut aussy que tous ses
evenemens soyent accidentels,
car ses evenemens n'arrivent
que parce

que parce qu'il existe (§. 565.).
Et ainsÿ la necessité naturelle
qui doit leur etre attribuée
(§. 575.) n'empeche pas qu'ils
ne soient accidentels.

§. 578.

Eclaircissement ulterieur.

La chose est claire et nette
aprés les expliations qui-
viennent d'en etre données;
cependant, comme chacun ne
pènetre pas dabord dans cette
verité, qui est d'autant plus
importante qu'elle nous sert
a parvenir a la connoissance
de Dieu, et qu'elle fournit
les Raisons pour combattre
les Athées, qui, a cause de
cette necessité, s'imaginent
n'avoir pas besoin d'un Dieu:
Il ne sera pas innutile d'en
donner encore un eclaircisse=
=ment ulterieur. Il est donc
a remarquer, que ce qu'on
appelle Necessité naturelle,
ne merite pas proprement
le nom de Necessité, puisque
la conception (: ou idée :) de la

Necessité

Necessité ne luy convient
pas absolument (§. 36.); mais
qu'elle devroit etre plutôt
appellée une certitude. Et
par cette raison on peut
appliquer icy, tout ce qui
a eté dit cy dessus fort-
amplement, sçavoir, que la
certitude d'un evenement ne
le rend pas necessaire (§. 517.)
Cependant comme le nom de
Necessité naturelle a eté une
fois introduit, et qu'on en a
expliqué la juste significa=
=tion (§. 575.), de sorte qu'il ne
peut donner lieu a aucune
equivoque; il seroit inutile
de l'abolir, encore moins
d'entrer la dessus en dispute
avec qui que ce soit. —
Ensuite il faut noter que la
Necessité naturelle n'a rap=
=port qu'a l'essence des êtres
et non proprement a sa
realité: puisque la realité
de tout le Monde, qui doit etre
considér

consideré avec touttes ses parties, et ses evenemens comme un seul être, est accidentelle. Ce qui arrive dans le monde, arrive necessaire=rement en tant qu'il appartient a l'essence du monde, qui est necessaire, mais par rapport a la realité du monde, ce qui y arrive est aussy accidentel que la realité du monde même (§. 576.). Et c'est ce qu'on peut encore eclaircir par l'exemple de la montre dont nous nous sommes servis si souvent avec succés, p. e. un artiste se propose de faire une montre qui soit reglée exactement sur le cours des etoiles. Il parvient par son art a construire une telle montre, et ainsy elle obtient son existence accidentellement. Aussitôt que cette montre est achevée et reglée, elle marque le têms, quand chaque

etoile

etoile entre dans le cercle du meridien, et cecy, par raport a sa composition, arrive necessairement, — cependant, ce n'en est pas moins une chose accidentelle que le têms soit marqué par une montre. Car si cette montre n'avoit pas eté faite accidentellement, cet evene=ment ne seroit pas arrivé. Qui voudra donc regarder cet evenement autrement que comme etant accidentel!

§. 579.

Vraye intelligence de l'accidentel.

Nous avons donc apresent la vraye intelligence de ce qui est accidentel dans le Monde, sçavoir, nous connoissons que des evenemens accidentels ne sçauroient obtenir naturellement leur realité que par une suite d'autres choses innombrables qui les ont precedées, et qui sont a la fois a côte d'eux, de sorte

que si on

que si on en doit donner la raison, cette raison a encore sans cesse une nouvelle raison. Au lieu qu'on a bientôt fait par rapport a ce qui est necessaire: Car on trouve a la fin une raison ou l'on peut cesser. C'est ce que n'ignorent pas ceux qui ont appris a fond la Mathematique. Car ils trouvent, que quelque loin qu'ils poussent leurs preuves, ils en viennent pourtant a la fin a des raisons, dont ils n'ont plus besoin d'en chercher. Au lieu, que le premier ne peut etre inconnu a ceux qui se sont appliqué a la Physique. Car quand ils recherchent pourquoy telle chose est arriveé; on trouve bien une cause, mais cette cause a encore une cause, celle cy une autre, et ainsy de suite.

Et

Et a la fin, et souvent dabord
on demeure arreté a une
cause dont on ne peut plus
trouver de cause, mais que
nous sommes content, d'avoir
trouvée dans la nature, et
d'etre asfurez par l'experience
qu'elle ÿ a eté, et que nous
ne l'avons pas inventée
Et voila la raison des
preuves de la necesfité d'un
autheur de la nature.

§. 580.

Eclaircisfement par une comparaison.

Ceux qui entendent la
Mathematique, peuvent
comprendre avec netteté que
la differenee que nous venons
de donner de l'accidentel et
du necesfaire, est tres con=
=siderable. Car on peut
comparer le necesfaire avec
les Nombres Rationels; et
l'accidentel avec les Nombres
Irrationels. Il n'est pas difficile
de voir en quoy consiste la
comparaison

(Rational-Zahlen.)

(Irrational-Zahlen)

comparaison quand on y fait reflexion. Un nombre rationel peut se resoudre — entierement, c. a. d. qu'on peut montrer coment il a existe d'autres petits nombres, et ceux cy a la fin, des unitez, ou de leur parties, au de là des quels on ne peut aller. Au lieu qu'un nombre Irrationel ne se peut pas resoudre entierement. Car quand on en tire la raine pour avoir un nombre entier et des fractions, ou des parties des unitez, dont il est composé, on ne vient jamais a la fin des parties, mais il en reste toujours qui y apartieñent, et on ne scauroient les en tirer touttes, parce qu'elles sont infinies.

§. 581.

Erreur de ceux qui ne distinguent pas le necessaire de l'accidentel.

Ce n'est donc pas une petite Erreur, que celle de confondre l'accidentel

l'accidentel avec le necessaire cela est non seulement contraire contre la premiere conception (:ou idée:) de ce qui est semblable, et de ce qui est different (§. 17.); Mais la difference en est aussy tres sensible. Quand on regarde le necessaire et l'accidentel comme la même chose, c'est comme si dans la Mathematique on vouloit regarder comme semblable les Nombres Rationels, et les Nombres Irrationels.

§. 582.

Ce que c'est que les Elements.

Puisque le Monde est un etre composé (§. 551.); il faut aussy qu'il y aient des êtres simples, dont ses parties sont composées (§. 76.). Ce sont ces etres simples qu'on a coutûme d'appeller des Elements.

§. 583.

§. 583.

Comune erreur au sujet des Elements.

Or les êtres simples ne pouvant pas avoir des parties (§. 75.); il s'ensuit que les Elements n'en ont pas non plus (§. 582.). Et puisque les êtres simples n'ont d'eux mêmes, ni grandeur, ni figure, ni mouvement interieur (§. 81.); il s'ensuit aussy, que les Elements n'ont ni grandeur, ni figure, ni mouvement interieur. Ainsy ceux là se trompent qui regardent les Elements come un monceau de petits corps divisibles, c.a.d. pour en parler en general, qui prennent pour Elements du Monde, des êtres composés. Leibnitz dans ses lettres à Samuel Clarcke Anglois appelle avec raison une Philosophie de paresseux, celle ou on reçoit de pareils Elements, et en general des choses arbitraires, dont on ne peut alleguer d'autre raison

raison que la volonté et la
toutte puissance de Dieu.
Et ce n'est pas sans raison,
qu'il en à jugé ainsy; car
ceux là s'arretent a ce qui
se presente le premier,
pendant qu'en reflechissant
un peu, on trouve bientôt
qu'on ne sçauroit decouvrir
les Elements des êtres par
la seule attention aux
êtres composés (§. 83. 86.)
et qu'ils n'ont pas les
mêmes attributs (§. 82.).

§. 584.

Nature des Elements.

Les Elements étant des êtres
simples (§. 582.), on peut leur
appliquer tout ce qui a été
dit amplement en general
des êtres simples. Ils ont une
force (§. 125.) par laquelle ils
varient sans cesse leur etat
interieur (§. 126.) et sont des
Substances, ou êtres subsistans
par eux mêmes (§. 127.), qui ne
peuvent cesser d'etre que par un
aneantissement (§. 102.).

§. 585

Difference des êtres simples.

§. 585.

Les êtres simples qui sont les Elements du Monde, ne peuvent donc etre distingués que par leur etat interieur (§. 584. 17.). L'Etat d'un être est la maniere de sa limitation (§. 121.). Et ainsy ils sont distingués par la maniere ou l'espece de leur limitation.

Rien dans le monde ne peut se ressembler.

§. 586.

Il ne peut pas y avoir dans le monde deux êtres simples, qui se ressemblent. Car les êtres ressemblants convenants en tout ce, par ou on doit les connoitre et distinguer (§. 18.); on ne trouve rien en eux, pourquoy l'un seroit plutôt icy, que là, ni pourquoy l'autre seroit plutôt dans cet endroit là, que dans celuy-cy. Or rien ne peut etre sans une raison suffisante (§. 30.): Et ainsy il ne se peut, que

des

des êtres ressemblants soient a la fois en differens lieux. Et ceci est vray aussy par rapport au Têms.

§. 587.

Aucun être composé ne peut pas non plus etre ressemblant a un autre.

On comprend aisement, que de même parmi les êtres composés dans le monde aucun ne peut etre ressemblant a l'autre. Car la preuve que nous avons donnée par rapport aux êtres simples est la même par rapport aux êtres composés. Cependant a l'egard des êtres composés, on peut encore le prouver d'une autre maniere. J'ay fait voir cy devant (§. 565.) avec netteté, que chaque être composé qui existe dans le monde (§. 64.) suppose tout ce qui a eté avant luy, et ce qui est a la fois avec luy. J'ay fait voir de plus que si un autre être devoit exister a sa place

don

dans le même têms, que celuy
cij existe, il faudroit que tout
eût eté autrement auparavant,
et le fut encore a côté de luy
(§.566.). C'est pourquoy, si
deux êtres ressemblants
devoient exister a la fois,
il faudroit qu'ils eussent eté
precedés, et qui fussent actu=
=ellement environnés d'êtres
ressemblants, c. a. d. il faudroit
qu'il existat a la fois et a coté
l'un de l'autre deux mondes
ressemblants (§.544.). Si donc
deux êtres ressemblants ne
peuvent pas exister dans un
même têms en differents
lieux, a moins que deux Mondes
ressemblants n'existent l'un a
coté de l'autre, il s'ensuit
qu'il est impossible que dans
le même têms, il puisse
exister a la fois, deux êtres
ressemblants, en differents
lieux, dans un Monde. On
comprend tout aussy facilement
que

que deux êtres ressemblants ne sçauroient exister dans un Monde, dans differents têms. Car si un être, qui existe nouvellement dans le Monde, suppose tout ce qui a eté avant luy dans le Monde il est clair, que si dans differents têms, il devoit exister deux êtres ressemblans dans un monde, il faudroit que la partie du monde, qui auroit eté avant eux, fut la même tant par raport au têms que par rapport a l'espace. Mais cela n'est pas possible, quand on suppose que ces êtres ressemblants sont venûs en differents têms et par consequent l'un plus tard que l'autre. Ainsy puisque cela contient une contradiction (§. 566. 567.) il s'ensuit que cela est impossible (§. 12.)

§. 580

§. 588.

Avertissement.

On voit aisement qu'il est question icy d'êtres qui se ressemblent parfaittement: et nullement de ceux, qui ont seulement de la ressemblance en quelque chose, et qui dans le reste sont distingués. Car les êtres simples ne pouvant etre distingués que par leur etat interieur (§. 585.), il ne peut pas y avoir dans le monde, ni a la fois, ni en differents têms, deux êtres simples qui ayent les mêmes variations de leur etat interieur. Et quand on considere en même têms, que la raison, pourquoy un être simple est icy, et non ailleurs, doit etre cherchée en luy même, et non dans le lieu (§. 47.) ni dans le têms (§. 94.): on pourra, presque de la même maniere, prouver des êtres simples, comme on

l'a

l'a fait des êtres composés (§. 587.), qu'il ne peut pas y avoir dans le monde, deux êtres simples ressemblants; De même les êtres composés étant distingués par la maniere de la composition; on soutient icy, qu'il est impossible que ni dans le même têms, ni dans des têms differents, il y aient dans un monde deux êtres qui ayent entierement une même composition, de sorte qu'il n'y ait rien dans la maniere de la composition de l'un qu'on ne trouve aussi dans celle de l'autre.

§. 589.

Proposition du non distingible.

C'est Leibnitz qui le premier a reconnu cette importante verité, et qui en à donné la connoissance dans ses lettres a Clarke, Anglois. Comme elle nous servira de Raison pour prouver d'autres choses, et qu'elle sera une Raison Capitale

Capitale nous luy donnerons, comme nous avons fait cy dessus (§. 10.30.) a d'autres de cette espece, un nom parti=culier, et l'appellerons La Proposition du non distingible.

(Satz des nicht zu Unterscheidenden)

§. 590.

Confirmation de cette Proposition par l'experience.

L'Experience confirme cette Proposition du non distingible, aussy bien que ceux de la Contradiction, et de la Raison suffisante: Scavoir, parce qu'on ne peut pas assembler deux êtres de même espece, dont l'un fut parfaitement ressemblant a l'autre, et entre les quels on ne peut montrer une difference quand on les considere tous deux exactement, et surtout par de bons Microscopes. Leibnitz en allegue une preuve. Il avoit ete question de cey, dans un jardin ou il y avoit beaucoup d'arbes, quelqu'un ayant temoigné

temoigné des doutes a cet egard, on le defia de trouver parmi tant de milliers de feuilles qui etoient sur ces arbres deux qui se ressem=blassent. Mais quelque soin qu'il se donnat, il ne put en apporter, dont on ne put aussitôt luy faire voir la differenc.

§. 591.

Grande Multiplicité des êtres dans le monde.

Quand on considere donc, combien l'espace, aussy bien que le têms peuvent être divisés (§. 96. 97.) et qu'on com=prend par la Proposition du non distingible, (§. 589.) que le moindre espace dans le moindre têms qu'on puisse imaginer, est rempli d'une maniere toutte differente, et lorsque, de plus, on se repre=sente moyennant cette Proposition, coment tous les êtres simples, depuis le commencement du monde dans

dans toutles les parties du têms que le monde a eté, ont eü un different etat interieur (§. 584.): on com=mencera a penetrer nettement la grande Multiplicité des êtres qui sont dans le monde (§. 206. 207.), quoy qu'il soit sans doute impossible qu'on les puise concevoir tous en=semble, parce que le têms et l'espace contiennent un infini de beaucoups de maniere.

§. 592.

Etat interieur des êtres simples dans châque instant.

Puisque deux êtres simples ne sçauroient se ressembler (§. 586.); il faut qu'il se trouve toujours quelque chose dans l'un, et celuy qui le connoit doit pouvoir l'observer, (§. 278.(1)) qui ne se trouve point dans l'autre, et de même, il doit se trouver quelque chose dans l'autre, qui ne soit pas dans le premier

premier (§. 18.). Or puisque dans les êtres simples, il ne se trouve point d'autre difference, que dans leur etat interieur (§. 585.); il faut que dans tout les instants, l'être interieur de châque être simple soit different de l'être interieur de tous les autres.

§. 593.

Pourquoy châque être simple est apresent icy, et non ailleurs.

Puisque tout doit avoir sa raison pourquoy il est (§. 30.) il faut aussy qu'il y ait une raison suffisante pour=quoy chaque être simple est plutôt icy, qu'ailleurs. Or, l'espace et le têms ne contenant rien d'ou on puisse entendre pourquoy tel ou tel être simple dans tel ou tel têms, est plutôt icy, qu'ailleurs, puis que les parties du têms aussi bien que de l'espace n'ont rien en eux par ou on put les distinguer,

sçavoir

sçavoir, en tant qu'on les considere comme vuides des êtres qui s'ÿ trouvent (§. 46. 94.); il s'ensuit qu'on ne peut trouver en eux la raison qu'on cherche (§. 29.). Si elle ne se peut pas trouver hors des êtres simples, il faut donc qu'elle soit en eux, par consequent nous devons la trouver dans l'etât interieur de châque être simple (§. 585.).

§. 594.

De même, pourquoy ceux cy, et non d'autres sont a côté l'un de l'autre.

Tout ayant sa raison suffisante pourquoy il est, plutôt qu'il n'est pas (§. 30.); il faut aussy qu'il y ait une raison suffisante pourquoy chaqu'un d'eux se trouve a côté de ceux cÿ, et non a cotez d'autres. Et comme icy, non plus, la raison n'en peut etre cherchée ni dans l'espace ni dans le têms, savoir, en tant qu'on les considere come vuides

des

des êtres qui s'y trouvent (§. 46. 94.); il faut encore qu'elle se rencontre dans les êtres qui sont a côté l'un de l'autre, et ainsy dans l'etat interieur des êtres simples (§. 585.).

§. 595.

Source de la perfection des êtres composés.

Ainsy l'etat interieur de chaque etre simple se regle sur les autres qui l'environnent Et sont par consequent tous en harmonie ensemble (§. 593. 594.): ce qui fait la conservation de la perfection dans le composé (§. 152.).

§. 596.

Dans tout le Monde.

Tous les êtres composés dans le Monde ayant de la connexion (§. 544.) et les êtres simples en ayant avec les autres êtres simples qui avec eux font un être composé (§. 595.), il faut que l'etat interieur de chaque être simple se regle aussy sur tous les composés qui l'environnent

come-

comme un point du centre.
Et de cette maniere chaque être simple est en harmonie avec tout le monde entier: d'ou resulte la perfection de l'univers (§. 152.).

§. 597.

Ce que les êtres simples effectuent.

L'etat interieux d'un être simple n'est autre chose que la maniere de sa limitation, en quoy il consiste (§. 121.): Les variations de cette limitation sont ses changements (§. 107.), ses changements ne sont que des variations des degrez (§. 106.) de sa force (§. 115.). Ainsy les êtres simples agissant sans cesse (§. 120.); il faut que par leur effet il se produise quelque chose qui ait raport, non seulement a tous les autres êtres simples qui l'environent, mais aussy a tous les êtres composés qui sont dans tout le monde entier.

§. 598.

§. 598.

Leur effet est renvoyé a une ulterieure recherche.

Nous renverons a une ulterieure recherche, ce que c'est proprement, qui se produit par l'effet des êtres simples. Leibnitz a eü la pensée que tout le monde est representé dans châque être simple: par ou on peut expliquer intelligiblement coment chaqu'un peut etre distingué de l'autre, et se raporter a tout le monde entier d'une maniere parti=culiere, come aussy, de quelle maniere il se raporte autrement aux êtres qui l'environnent, qu'a ceux qui en sont dans une plus grande distance. Mais j'ay encore des raisons pour ne pas etre de ce sentiment.

§. 599.

Unitez de la Nature.

(Einheiten der Natur)

Et par là on entend, ce que Leibnitz a voulu dire par ses Monades, ou unitez de la Nature, qu'il à aussy appellé

(das untheilbahre der Natur) appellé L'indivisible de la Nature. Il faut seulement remarquer que selon son opinion, ces unitez, n'ont pas touttes, une notion de ce qui se represente en eux. Ainsy on pourra dire: que châque Unité de Leibnitz est un miroir de tout le monde, qui s'y represente selon le point ou elle se trouve. Cependant, come nous en renvoyons encore pour cette fois la recherche (§. 598.); il nous suffit d'avoir donné une idée nette des Unitez de la Nature de Leibnitz, et d'avoir fait voir en même têms, qu'elles n'ont rien qui contredise a ce que nous avons prouvé a l'égard des êtres simples (§. 597.). Et si Leibnitz avoit voulu prouver qu'il n'attribuoit pas des choses impossibles a ses unitez de Nature: il eût

eût falu le faire de la même
maniere que nous nous y
sommes pris par rapport
aux Elements. Nous
prouverons plus bas (§. 742.)
que l'ame apartient aux êtres
simples, et qu'elle a une
force de se representer le
monde, suivant la position
de son corps (§. 753.). Nous
ferons voir aussy, qu'il est
possible qu'il y aient beau-
coups d'autres êtres simples
qui representent le monde
d'une maniere moins
parfaite que l'âme (§. 900.).
Ainsy des êtres, tels que les
unitez de Nature de Leibnitz
sont possibles, tout ce que
nous avons fait voir par
rapport aux Elements leur
convient, et si des Elements
on fait ces Unitez, tous les
êtres simples demeurent
ressemblants, come les composez
et font une espece d'êtres (§. 177.).

§. 600.

§. 600.

Harmonie universelle des êtres.

Et comme j'ay aussy prouvé nettement, que l'état interieur de chaque être simple se rapporte a tout ce qu'il y à dans le monde (§. 596.), et que selon l'expliation qu'en donne Leibniz, tout l'univers se represente dans chaque être simple suivant le point ou il se trouve (§. 599.); on entend par là, comment selon son opinion, tous les êtres qui sont dans le monde, jusqu'aux moindres, sont en harmonie ensemble, et ce qu'il entend ainsy par son Harmonie universelle des êtres, qui a paru un enigme, comme tout ce qu'il produit sur ces matieres, parce qu'il ne l'avoit ni expliqué ni prouvé suffisament. Cependant come nous n'avons pas dessein apresent d'établir ce en quoy consiste proprement ce-

(Allgemeine Harmonie der Dinge.)

ce raport de l'etat interieur des êtres simples, a tout ce qu'il y à dans le Monde, nous renvoïons aussy pour apresent a examiner, en quoy consiste l'Harmonie des êtres, et il nous suffit d'avoir fait voir qu'elle existe, et qu'elle peut s'expliquer d'une maniere intelligible en suivant le sentiment de Leibnitz.

§. 601.

Sa grandeur.

Comme châque être simple selon son état interieur est distinguée des autres dans tous les instants (§. 592.); on reconoit par là la grandeur de l'Harmonie des êtres.

§. 602.

Coment les êtres simples remplissent l'Espace.

Et comme chaque être simple par son etat interieur, se raporte aux autres, d'une maniere particuliere (§. 595.); c'est d'une maniere particuliere qu'il existe a la fois avec

avec les autres, en sorte qu' aucun ne peut exister de cette même maniere avec les autres. Et ainsy non seulement châque être est hors de l'autre (§. 45.), mais aussy plusieurs ensemble se suivent dans un ordre (§. 132. 133.), donc plusieurs ensemble, remplissent un espace (§. 46.), quoyque ~~que~~ châqu'un d'entre eux ne remplisse pas proprement un espace, mais qu'il y à seulement son point certain.

§. 603.

Coment des êtres composés existent d'êtres simples.

Il sera tems àpresent d'expliquer, comment il est possible, que d'êtres simples qui n'ont point du tout de parties par lesquelles ils se touchent, il peut pourtant resulter des êtres composés qui ont des parties.

Cela

Cela n'est pas difficile a comprendre, quand on entend bien la nature des êtres simples. Car puisque chaqu'un d'entre eux existe a la fois avec les autres d'une maniere particuliere, en sorte qu'aucun d'entre eux ne peut exister avec les autres de cette même maniere (§. 602.); il n'est pas possible, que plusieurs soient a la fois dans un même point, mais chacun exige son point particulier. Cependant come chacun à de la connexion avec ceux qui l'environnent (§. 594. 545.); plusieurs êtres simples ensemble font un être (§. 549.), et de là le composé obtient une extension en longueur, largeur, et epaisseur, (§. 53.).

§. 604.

§. 604.

D'ou viênent les diffiultez dans cette matiere et coment elles peuvent etre levées.

La raison des diffiultez qu'on a trouvées a ce qu'un être divisible put exister d'êtres indivisibles, est, qu'on à, comme on fait en Mathematique, regardé tous les points indivisibles comme se ressemblants, et qu'on en a voulu composer l'etendüe en longueur, largeur, et epaisseur, de même que nous voyons que dans les arts on colle ou affermit ensemble des parties grossieres. Mais comme nous avons fait voir que les Points de la nature sont indivisibles, sans etre ressemblants (§. 586.) et qu'ils ont en eux une force sans cesse efficiente (§. 584.), et qu'ainsy il faut que chacun soit hors de l'autre (§. 45.); on tarit par là

là la premiere source des difficultez. Et comme pour qu'il resulte une extension, et dans cette extension une continuité il n'est pas necessaire, que les elements soyent collés, ou attachez ensemble, mais qu'il suffit, qu'ils soyent distingués entre eux, et que non obstant ils fassent ensemble un être, et qu'ils ayent entre eux un tel ordre, qu'on ne puisse plus mettre entre eux d'autres êtres dans un autre ordre (§. 53. 58.); Ainsy on ôte aussy par là l'autre source des difficultez. Les êtres simples sont entierement differents des êtres composés, et on ne peut rien attribuer a ceux là, de ce que nous remarquons

en

en ceux cy (§. 82.). Par-
consequent, ils ne sçauroient
etre conjoints de la même
maniere que les êtres composez.
Ils ne sont pas matiere, et
par consequent ne sçauroient
etre connectez de la même
maniere que le sont les
parties de la matiere. Come
ils ne peuvent etre conceu
que par l'intellect ou
l'entendement, il faut que
leur connexion entre eux
soient simplement
intellectuelle. Tout cela
est conforme au Sens (§. 369.).
Il s'agit seulement de ne pas
pretendre vouloir nous
imaginer l'état interieur
et exterieur des êtres simples,
ni la connexion qu'il y à
entre eux. Car ce que
nous nous imaginons, ce
sont des êtres composés,
lorsque nous rassemblons
en

en une image, plusieurs choses, que nous ne sçaurions distinguer avec netteté.

§. 605.

Comment des êtres simples tiennent ensemble.

Par ce qui vient d'être dit il est evident que les êtres simples n'ont pas besoin d'etre attaché ensemble, comme les êtres composés. Car chacun est distingué de l'autre, et en demeure constament distingué; et comme rien ne se peut faire dans le monde sans une raison suffisante (§. 30.) aucun ne peut chasser un autre de son point: car l'etat interieur de chacun se regle sur ceux qui l'environnent (§. 596.). Afin donc, que des êtres simples tiennent ensemble, il ne faut que la connexion que l'etat interieur de l'un avec l'etat interieur de l'autre, que nous concevons par

l'entendement

l'entendement, mais que certainement nous ne sçaurions comprendre ni par les sens, ni par la force de l'imagination (§. 604.).

§. 606.

Nature des corps.

(Cörper)
(Cörperliche Dinge)

Apres avoir consideré les êtres simples, nous devons en venir aux êtres composés. Ce qui en a eté prouvé en general, doit aussy avoir lieu par raport a ceux que nous trouvons dans chaque monde. Nous appellons corps, ou êtres corporels, les êtres composés dans notre monde, et ainsy il est clair qu'un corps remplit necessairement un espace (§. 52.) et qu'il est etendu en longueur, en largeur et en epaisseur (§. 53.); qu'il à une figure (§. 54.) qu'il peut etre divisé (§. 55.) et mû (§. 57.); que son essence consiste dans la maniere

de

de sa composition (§. 59.); que il à une grandeur mesurée (§. 61.); qu'il peut de nouveau exister, et cesser (§. 64.); que sans que son essence change il peut souffrir des changements dans sa grandeur et dans sa figure (§. 65. 66. 68.) et que sans prejudice a son essence il à un mouvement interieur (§. 71.).

§. 607.

Ce que c'est que la matière.

Mais venons a examiner un peu plus exactement la nature du corps, et combien de choses nous avons propre=ment a distinguer en luy, afin que nous puissions trouver la raison de tout ce qui luy convient. Nous avons vû que châque corps à une extension, et qu'ainsy il peut etre divisé en beau=coup de parties (§. 606.), l' l'experience aussi le confirme

confirme par raport aux corps dans nôtre monde. Nous trouvons de plus, que châque corps à une force pour resister au mouvement, en sorte qu'il ne sçauroit etre mis en mouvement a moins que sa resistance ne soit rompüe. Qu'on mette un poid dans une balance qui est suspendüe a une poutre, de maniere que le côté ou est le poid repose sur quelque chose, afin que la balance ne soit pas trop emportée. Lors qu'en pressent avec la main le côté vuide on veut faire monter le poid: il resiste par sa pezanteur. Ainsy on employe beaucoups de force pour faire lever le poid de cette maniere. Mais si on met un contre-poid dans la balance, qui soit egal a l'autre, on ôte par là la resistence. Et alors on

on n'a besoin que de tres peu de force pour faire lever le poid en pressant sur l'autre côté. Or, ce qui donne l'extension et la force resistente a un corps, est appellé Matiere. Mais nous sçavons, par ce qui précède, que l'extension et la permanence dans un lieu vient des êtres simples, comme elements (§. 603. 605.), et ainsy la matiere n'est pas un monceau desert, c. a. d. qu'elle n'est pas un monceau de parties ressemblantes jettées ensemble, dans le quel on ne puisse rien distinguer que la grandeur; mais tout y est, au contraire, distingué d'une maniere particuliere. Et la conception comune de la matiere, par la quelle on se la represente comme un monceau sans force, dont

toutes

(Materie)

(Verbleiben)

toutes les parties, aussy grandes et aussy petites qu'on les veuille supposer, ne peuvent etre distinguées que par raport a la grandeur; n'est qu'un effet de l'imagination, qui represente les choses confusement, et par consequent ne voit pas ce qui est en elles (§. 214.).

Aucun Corps ne se meut soy même.

§. 608.

La Matiere ayant une force pour resister au mouvement (§. 607.); aucun corps ne peut se mouvoir soy même; ainsy il faut qu'il ait exterieurement une cause, lors qu'il doit se mouvoir (§. 30. 29.).

Aucun corps n'arrête ou siste le mouvement dans lequel il a eté mis.

§. 609.

De même, comme rien ne peut arriver, sans avoir sa raison suffisante pourquoy il est, plutôt qu'il n'est pas (§. 30.); le mouvement, dans lequel

lequel un corps a eté une fois mis, ne peut cesser, s'il ne se trouve exterieurement une cause pourquoy cela arrive. Il s'ensuit qu'il doit continuer constament a se mouvoir vers un même coté, si rien ne change sa direction.

(Richtung)

§. 610.

Perpetuité dans le repos et dans le mouvement.

De cette maniere châque corps demeure imuablement, ou dans son repos, ou dans son mouvement, et garde une même direction dans son mouvement, jusqu'a ce que par un autre corps, il soit mis dans un autre etat: cela se voit aussy dans l'experience, et est recu comme une loÿ invariable de la nature par ceux qui recherchent les regles du mouvement.

§. 611.

§. 611.

Essence des corps.

L'Essence de châque corps consiste dans la maniere de la composition (§. 606.), ainsy c'est par là que les corps sont distingués (§. 17.).

§. 612.

Jusqu'ou on va, pour le conoitre.

Mais il est bien a remarquer que dans l'examen de l'essence des corps, nous nous arrêtons a des parties composées, c.a.d. a des parties corporelles, parce que nous ne sçaurions penetrer dans la composition jusqu'aux Elements (§. 83. 84. 85.). Sçavoir; nous agissons dans les choses naturelles, comme dans les arts. Quand nous voulons connoitre une montre, nous faisons attention a ses parties, des quelles elle a ete composée; mais nous mettons a côté la matiere des roues et des autres parties: non comme si ces matieres, p.e. les metaux, n'avoient

pas

pas leur maniere de composition particuliere mais parce que cela ne contribüe rien a la connois=sance de la montre il est indifferent de quelle nature soit cette matiere, qui est simplement considereé icy comme un être continu, solide, et consistant de parties ressemblantes.

(Metig. 5. §t.)

§. 613.

Jusqu'ou les petits corpuscules ont lieu.

Ainsy on peut sans prejudice de la verité recevoir que les corps grossiers, que nous pouvons apercevoir ou atteindre, par nos sens, sont composés d'autres petits corps: il faut prendre garde seulement, de ne pas confondre ces petits corps avec les Elements, ni de recevoir des parties indivisibles dans la matiere, come on a coutume de faire, mais

mais sans aucune verité puisque cela contredit a ce qui a eté prouvé precedement par raport aux Elements (§. 583.)

§. 614.

Raison de ce qui convient aux corps.

L'Essence des corps consiste dans la maniere de la composition (§. 606.) Ainsy il faut que tout ce qui convient aux corps soit fondé dans la maniere de la composition (§. 33.) c.a.d. il en faut chercher la raison dans la grandeur, figure, et situation de ses parties, et qu'il s'y trouve quelque chose d'ou on puisse entendre, coment il est possible, que telle ou telle chose puisse convenir a un corps (§. 29.) p. e. Quand je veux faire voir voir la raison de quelque chose qui arrive dans le corps humain, il faut que

|Leibschaft.|

que je le cherche dans la constitution des parties, et dans la connexion qu'elles ont ensemble : Et pour cette fin on le dissèque.

Les changements des corps arrivent par le mouvement.

§. 615.

Il ne peut arriver de changement au corps, come êtres composez (§. 606.) que dans la grandeur, ou dans la figure ou dans le lieu des parties ou du tout (§. 72.). Or rien de ces choses ne pouvant arriver sans changement de lieu (§. 65. 68. 47.); il sensuit que tous les changements arrivent par le mouvement (§. 57.).

Coment on comprend des êtres corporels et coment on les explique intelligiblement.

§. 616.

Lors qu'on veut donc comprendre et expliquer intelligiblement aux autres ce qui convient au corps, et les changements qui

qui peuvent y arriver, c'est a dire, lors qu'on veut indiquer la raison dans sa grandeur, figure, et situation, et dans son mouvement, aussy bien que dans celuy de ses parties (§. 614. 615.).

§. 617.

Les corps sont des machines, et quelle en est la con=sequence.

Par la on peut comprendre, et c'est une consequence de ce qui a eté prouvé cy dessus (§. 560. 606.) que les corps sont purement des machines, et par là même qu'ils sont des machines il ÿ a verité en eux (§. 142.), et ce n'est que par là qu'on peut les expliquer intelligiblement (§. 77.).

§. 618.

Certitude de ce qui arrive aux corps.

Il n'est pas besoin de prouver icy de nouveau, que c'est de là que vient la certitude de tout ce qui arrive aux corps. Car comme cela à eté prouvé de tout l'univers (§. 561.) par la raison que c'est une

essence

essence composée; on le doit aussy appliquer a chaque corps, come apartenant aussy bien que tout le monde aux êtres composés (§. 606.).

§. 619.

Tous les changements des corps sont accidentels.

Mais de même que jay prouvé cy dessus, que la certitude ne rend pas un être absolument necessaire (§. 564.), et que la necessité naturelle n'ôte pas l'accidentel (§. 577.); il faut aussy observer la même chose a l'egard de tous les changements des corps, soit actifs, soit passifs (§. 104.).

§. 620.

Quand un corps agit, et quand il souffre.

Quand un corps A repose, c. a. d. demeure couché immuablement dans son lieu, et qu'il est mis en mouvement par un autre B, qui se meut et le heurte; On peut remarquer du changement aussy bien en A qu'en B: car B cause

cause le mouvement de A (§. 29.), et A est mû: Or puisque B à en soy la raison de son changement, mais que A a cette raison dans B; on dit avec raison que B fait quelque chose, et que A souffre (§. 104.).

§. 621.

Quand deux corps peuvent a la fois agir l'un sur l'autre et souffrir l'un de l'autre.

Au lieu que si deux corps A et B se meuvent l'un vers l'autre, sautent en arriere lors qu'ils viennent a se heuster, et retournent ensuite chacun du côté d'ou il etoit venû; il arrive un même changement dans tous les deux. B a la raison de son changement dans A, et A à le sien dans B, Mais en même têms que A change le mouvement du corps B, et B celuy du corps A, il arrive dans A aussy bien que dans B un changement dont on trouve la raison

raison dans A et B: car on remarque quelque chose en A et B qui n'y etoit pas auparavant, sçavoir, qu'ils heurtent, et qu'ils se repoussent l'un l'autre. C'est pourquoy on est fondé a dire, que les deux corps A et B agissent et souffrent a la fois, sçavoir A agit sur B, et B sur A, d'un autre coté B souffre de A et A souffre de B (§. 104.).

§. 622.

La matiere n'est qu'un être passif.

Puisque la matiere ne produit point de mouvement, mais qu'au contraire elle luy resiste (§. 607.); le corps moyeñant sa matiere ne peut que souffrir (§. 620. 621.). Et ainsy la matiere n'est qu'un être passif.

§. 623.

Les corps ont une force.

Cependant, coṁe un corps en meut un autre, et qu'ainsy un corps peut se montrer

montrer actif (§. 620. 621.), mais que d'un autre coté on ne sçauroit trouver la raison de son activité ni dans son Essence (§. 606.) ni dans la matiere (§. 622.); il faut qu outre la matiere et l'Essence, il y ait quelque chose dans laquelle nous trouvions la raison du mouvement. Et come tous les changements dans les corps arrive par le mouvement (§. 615.); il s'ensuit que ce, en quoy se trouve la raison du mouvement, est en effet la source des changements, ainsy châque corps à outre la matiere et l'essence, une force mouvante (§. 115.)

§. 624.

Nature de cette force.

Toutte force consiste en un effort continuel de faire quelque chose, ou de changer l'état d'un être (§. 117. 121.).

Ainsy

ainsy il faut aussy que la force mouvante consiste dans un effort continuel de mouvoir la matiere. Lors donc que la resistance n'est pas plus grande; il en resulte reellement le mouvement.

§. 625.

La Matiere est dans un mouvement continuel.

Il paroit par là que ceux là ne se trompent pas, qui etablissent que toutte la matiere du monde est dans un mouvement continuel. Tschirnhausen a soutenu cette opinion, aussibien que Leibnitz, et d'autres qui ont examiné exactement la nature des corps.

§. 626.

Ce que c'est qu'un corps.

Et ainsy il faut pour faire un corps 1. de la Matiere 2. une Essence, et 3. une Force mouvante; de sorte qu'on peut expliquer un corps; que c'est un être composé de matiere qui a en soy une force mouvante.

§. 627.

§. 627.

La matiere est distinguée du corps.

Ainsy ceux qui pretendent que le corps n'est qu'un être passif, confondent le corps et la matiere (§. 622.). Et les deux explications qui en ont eté données (607. 626.), font suffisament voir que la matiere et le corps sont distingues. sçavoir, le corps à en soy quelque chose de plus que la matiere, c. a. d. son Essence et sa force.

§. 628.

Nature d'un corps.

Comme le corps peut souffrir moyennant sa matiere (§ 622.), il peut agir ou faire quelque chose, moyennant sa Force (§. 623.). Et en tant qu'il est un être actif, on luy attribüe une nature: desorte que par Nature on n'entend autre chose que la Force efficiente, en tant qu'elle est determinée dans son espece par l'essence d'un être.

(Naturd)

§. 629.

§. 629.

Ce que c'est que la Nature.

Or puis que tout l'univers a sa Force, d'ou resultent tous les changements qui y arrivent; car les forces des corps qui composent le monde, prises ensemble, font toutte la force du monde: on attribüe par cette raison une Nature a tout l'univers, et quand on nomme simplement la Nature, on entend la force mouvente du monde, en tant qu'elle est determinée dans son espece par la maniere de la composition du monde. Quelque fois aussy on la nomme toutte la nature, ou bien Toutte la nature des êtres.

§. 630.

Ce que c'est que Naturel.

Ce qui est donc fondé dans l'essence et la force des corps, c. a. d. dans leur nature, ou ce qui à sa raison dans l'essence et la force du Monde, c. a. d.

(Natürlich)

c. a. d. dans toutte la Nature, c'est ce qu'on appelle Naturel. p. e. Il est naturel que le Soleil se leve et se couche, parce que cela est fondé dans l'essence et dans la force du Monde. Il est naturel, que dans un air chaud l'eau s'evapore, parce que cela est fondé dans l'essence, et dans la force de l'eau: il est naturel, que l'estomac digere les viandes parce que cela est fondé dans son essence et dans sa force.

§. 631.

Ce qui est Naturel peut s'expliquer intelligiblement.

Ainsy ce qui est naturel peut etre explique intelligiblement, et compris avec netteté (§. 77.), et c'est pourquoy La Science de la nature est possible, et elle n'est autre chose qu'une conoissance de ce qui est possible par l'essence et par la force des

(Natur-Wissenschaft.)

êtres

êtres corporels: dequoy nous traittons particulierement dans la Physique.

§. 632.

Ce que c'est que Surnaturel.

(Über=Natürlich)

Ce qui n'est fondé ni dans l'Essence, ni dans la force des corps, c. a. d. dans sa nature, ni dans l'essence ni dans la force du Monde c. a. d. dans toutte la Nature c'est ce qu'on nomme Surnaturel. p. e. Si un âne sans y etre dressé, parloit sensement, on n'auroit pas le moindre soupçon, que cela fut fondé dans son essence et dans sa force, c. a. d. dans sa nature. On ne pourroit pas non plus expliquer intelligiblement comment cela se fait. Et ainsy ce discours seroit Surnaturel. Quand je dis, qu'il parle sensement, j'entends, qu'il dit ce qui est

est convenable, p. e. Si, lors qu'on le bat, il demandoit, pourquoy on le bat? Car le mot Sensé emporte cette signification (§. 368.).

§. 633.

Ce que c'est qu'un Miracle.

Un effet surnaturel est appellé un Miracle. Tel seroit le cas precedent, ou un âne parleroit Sensément. Et ainsy les Miracles surpassent la Nature, et ne sçauroient etre expliqués intelligiblement par l'essence des êtres et par leur force (§. 632.).

§. 634.

Fausse ideé des Miracles.

Il est bien vray que le comun des homes, et ceux qui n'ont pas fait un grand chemin dans la connoissance de la nature, appellent Miracle ce qu'ils voyent arriver d'extraordinaire. C'est pourquoy Spinosa a eté d'opinion, qu'un

Miracle

Miracle etoit une evenement extraordinaire de la Nature Dans la suite Locke a eté de même sentiment, en quoy il a eté suivi de Clarke

§. 635.

Raison de sa fausseté.

Mais ces bonnes gens se sont trompéz en relevant come explication le jugement du comun des homes. Car lors que le comun des homes, ou ceux qui dans ces choses n'ont pas une grande intelligence, voyent dans la nature un evenement extraordinaire, qui contredit a ce qui a coutume d'arriver, ou qui au moins a peu de ressemblance avec ce qu'ils sont accoutumé de voir; ils s'imaginent que cela n'est pas Naturel, mais que cela surpasse la Nature, et vient d'ailleurs que d'elle. Ainsy selon

leur

leur maniere de penser, ils ne peuvent juger autrement sinon, que c'est un Miracle (§. 633.). Mais ce jugement même confirme, qu'ils n'ont eux même d'autres conception ou idée d'un Miracle sinon, que c'est un effet surnaturel, qui n'a point de cause naturelle.

§. 636.

Idée que les Theologiens se font des Miracles.

Or comme les Theologiens eux même ne conçoivent pas autrement les miracles sinon, qu'ils sont des effet surnaturels, et qu'ils n' expliquant le surnaturel sinon, que c'est ce qui ne pourroit arriver par l'essence et par la Force du monde, et des corps qui s'y trouvent, c. a. d comme ils ont coutume de parler, selon le cours ordinaire de la nature. Ainsy nous n'avons aucune raison pourquoy nous nous

ecarterions

ecarterions de la signification de ce mot si bien etabli, ni pourquoy nous confondrions apres cela avec les Miracles d'autres choses qui sont aussy des evenement extraordinaire de la nature, comme p. e. les Monstres, les Cometes, et les nouvelles etoiles.

§. 637.

Eclaircissement du Miracle par un exemple.

Afin qu'on puisse mieux se representer ce que c'est qu'un miracle, je vais l'eclaircir par un exemple. J'ay fait voir icy dessus, qu'il en est des evenemens dans le monde, comme des mouvements dans une montre (§. 556.). Les mouvemens ordinaires qui resultent de la maniere de la composition par le moyen de la force qui donne le mouvement naturels (§. 630.): Mais quand on avance

avance l'equille en dehors, ce mouvement ne resulte pas de la composition des parties, ni de la force mouvente de la montre, et ainsy cela a du rapport aux Miracles dans la Nature.

§. 638.

changement que fait un Miracle.

De même donc, que la position de l'equille dans une montre est changée par là, et que sans cela elle eüt eté autrement de même dans la nature, le miracle change un evenement qui sans cela seroit autre.

§. 639.

Combien importe un tel changement.

Et ce changement est d'une tres grande importance. Car si le moindre evenement dans le monde etoit changé, il faudroit qu'a l'avenir il arrivat toujours autre chose que ce qui arrivera apresent, en sorte que la partie future

du

du Monde ne seroit plus celle qui apartient a ce monde. Or comme un Miracle change un évènemen dans le monde (§. 638.); Il faut que par là tout le monde futur soit changé, a moins que par un nouveau Miracle ce desordre ne soit levé, et les choses retablies dans la situation ou elles auroient eté si le premier Miracle ne fut pas arrivé. Notre comparaison de la montre peut eclaircir la chose. Quand l'equille a eté deplacée, la montre pendant tout le têms qu'elle dure, ne va plus come elle seroit allée si l'equille n'avoit pas eté deplacée. Et ce changement dureroit toujours, quand mêm la montre iroit eternellement. Au lieu que si je voulois qu'elle allat come elle

alloit

alloit auparavant, il faudroit que je remisse l'equille a la place ou elle eüt eté dans ce têms là, si elle n'eüt pas eté deplacée. Or le mouvement de l'equille en dehors ayant du rapport au Miracle (§. 637.); il est evident par nôtre comparaison que le desordre qu'un Miracle a causé dans la nature, ne sçauroit etre levé que par un nouveau miracle. Mais de sçavoir, si le changement de l'ordre de la nature qui arrive par un Miracle peut servir a l'amelioration du cours de la Nature, c'est une question qui ne peut etre decidée icy, aussy l'avoit on entierement passée sous silence dans les premieres editions de cet ouvrage.

§. 640.

Un Miracle n'est pas possible sans une Essence qui soit hors du Monde.

Comme un Miracle ne peut pas arriver naturellement, mais

mais qu il faudroit qu'il eût sa raison hors du monde dans une essence differente de luy (§. 632. 633.); on voit qu'un Miracle n'est pas possible a moins qu'il ne se trouve hors du monde une autre Essence, qui puisse selon son bon plaisir changer un evènement dans le Monde. La comparaison de la montre peut encore eclaircir la chose. Car un miracle ayant du raport avec le Deplacement de l'equille qui se fait par de hors (§. 637.) on voit d'abord, sans que je l'indique, que l'equille ne peut pas etre deplacée, sans qu'il y ait hors de la montre une causse, qui le fait. La montre elle même ne peut ni faire aller l'equille plus vite qu'elle ne va, ni la remettre dans son allure ordinaire.

§. 641.

Ce que c'est qui est hors du monde.

§. 641.

Quand je parle d'une Essence hors du monde, les circonstances font connoitre ce que j'entend par ces parolles: hors du Monde. Sçavoir; cet être est hors du monde, dans lequel il ne se trouve rien qui ait sa raison suffisante dans le monde, pourquoy il existe, de maniere qu'il n'existeroit pas, si le monde n'etoit pas, et qui ainsy ne sçauroit etre censé apartenir au monde. Tout comme je dit, que la personne qui deplace l'equille d'une montre existe hors de la montre, parce qu'elle n'existe pas a cause que la montre existe, et qu'elle n'apartient pas a la montre, comme ses parties. Car par là on connoit que cet être susdit n'a pas

de

de connexion avec le monde (§. 545.), et qu'ainsy il ne fait pas avec luy un être (§. 549.), que par consequent il est different de luy (§17.), et ainsy hors de luy (§. 45.).

§. 642.

Pourquoy les athées nient les Miracles.

Or comme il ne peut arriver de Miracles, s'il n'y à hors du monde une Essence differente de luy, qui les fasse (§. 640.); ceux qui ne reconnoissent point d'essence hors du monde, ne sçauroient conceder des Miracles. Ainsy il n'est pas etonnant que Spinosa ait regardé ce qu'on donne pour Miracles, comme des évènêmens naturels extraordinaires. Car les Athées qui n'accordent que la nature, sont obligez de recevoir cette ideé que Locke et Clarcke ont voulu soutenir (§. 634.).

§. 643.

Coment les ouvrages de l'art sont distingués des Etres Naturels.

§. 643.

Je pense qu'apresent on entendra suffisament, coment les êtres naturels et sur=naturels sont distingués. Mais il est besoin que je fasse voir aussy la difference qu'il y à entre des ouvrages de l'art et des êtres naturels. Sçavoir; un ouvrage de l'art, en tant qu'il est fondé dans l'art, à seulement une essence, mais non une Force, qui apartient a la nature des êtres (§. 628.). Il à une essence, car il est composé dune matiere, et d'une certaine maniere. Et la maniere de la composition est l'essence dun corps (§. 606.). Il à cette composition de l'artisan, et ainsy il tire son essence de l'art. Mais un artisan ne sçauroit y faire entrer une force, par laquelle il arriveroit de certains changements dans

dans son ouvrage. au=
contraire tous les changements
auxquels cet ouvrage est
sujet, sont fondés dans la
nature, et luy conviennent
par rapport a sa matiere,
qui apartient au monde.

§. 644.

Toutte matiere est dans un mouvement continuel.

Nous avons deja fait voir
cy dessus (§. 624. 625.), que toutte
matiere, quoy que d'elle même
elle resiste au mouvement
(§. 607.), est pourtant dans un
mouvement continuel: mais
il faut examiner apresent,
coment il est possible, que
néanmoins les corps ne=
changent pas continuelle=
=ment de place (§. 57.).

§. 645

Quand les corps s'arretent l'un l'autre.

Lorsque deux corps, grands
ou petits, et même les plus
petits qu'on puisse imaginer,
pressent l'un contre l'autre
avec une force egale; ils
s'arretent l'un l'autre,

et

et demeurent dans un place, comme s'il n'y avoit en eux aucun mouvement. Car il ne se trouve aucune raison, pourquoy celuy de la droite cederoit a celuy de la gauche, ou celuy de la gauche a celuy de la droite, puisque de part et d'autre tout est semblable (§. 17.). Or rien ne pouvant arriver sans une raison suffisante (§. 30.), aucun ne peut ceder a l'autre, et ainsy il faut qu'ils s'arretent l'un l'autre dans le lieu ou ils sont.

§. 646.

Coment les petits corps, qui formēt les grands, tiennent ensemble.

On comprend par la coment les petits corps, qui composent les grands, peuvent tenir ensemble par le seul mouvement, sans qu'il soit besoin qu'ils soyent collez ou attachez ensemble de quelque autre maniere. Ce qui renverse les

difficultez

difficultez que les Physiciens se font a cet egard.

§. 647.

D'ou resulte leur difference.

Cependant on ne peut nier que la figure des petits corps, et d'autres matieres fluides, qui sont en mouvement tout autour, et les pressent, ne contribuent a ce qu'ils tiennent plus ou moins ensemble. L'experience montre la difference de cette connexion, puisque par elle nous connoissons, que les matieres n'ont pas un degré égal de consistence, et même, que ceux que nous appellons fluides, n'ont point de parties connectantes, si ce n'est peut etre dans ces petits corpuscules que nous ne sçaurions atteindre ni par nos sens, ni par la pensée. Mais il est conforme et au sens et a l'experience, que

deux

deux corps tiēnent ensemble davantage, quand ils se touchent dans une grande partie, que lors qu'ils se touchent dans une petite. On comprend aisement, que deux corps, qui se touchent dans une grande partie, sont comprimés en plus d'endroits, que d'autres corps qui se touchent dans une petite partie. Et ce qui est comprimé en beaucoup d'endroits, doit etre plus difficile a separer, que ce qui n'est comprimé qu'en peu d'endroits. L'experience le montre clairement. Qu'on prenne une boule et un dez d'une même matiere, et ainsy d'un même poid. qu'on les comprime avec une egale force, p. e. par des poids suspendus a des cordes laches et posés sur la boule et sur le dez. On

trouvera

trouvera qu'on pourra plus aisement pousser la boule de dessous le poid, que le dez: ce qui rend evident ce que nous avenons d'avancer.

§. 648.

Mouvement interieur des corps.

De plus il est a remarquer, que les petites parties qui composent le corps, sont dans des mouvements de plusieurs especes, quoy que dans tout le corps on n'aperçoive point de mouvement: et c'est ce qu'on nomme le mouvement interieur du corps. Je n'ignore pas, que lorsqu'on parle de mouvement interieur des corps qui sans aucun changement demeurent a une même place, cela ne paroisse etrange a ceux qui toutte leur vie se sont imaginé, qu'alors il n'y avoit aucun mouvement. Mais on peut aisement resoudre ce doute par un

exemple

exemple. Prennons une montre qui puisse aller pendant un an et plus, et mettons là dans un lieu, aprés en avoir oté l'equille. on ne remarquera en dehors aucun changement en elle, quand elle demeureroit au même endroit pendant tout le têms qu'elle peut aller. Cependant le mouvement interieur des roües des=quelles elle est composée continüe invariablement. Voila donc un mouvement interieur des parties dans un corps qui demeure immobile dans un lieu sans aucun changement qu'on puisse apercevoir en dehors.

§. 649.

L'experience le confirme.

Nous trouvons aussy que ce mouvement interieur est fondé dans l'experience: car nous y rencontrons plusieurs

plusieurs évènemens qui
ne sçauroient s'expliquer
que par un semblable
mouvement interieur.
L'Hydrostatique dont je
traitte dans le seconde partie
de la Mathematique, le
prouve suffisament a l'egard
des corps fluides. Je n'en
donneray que quelques
exemples par lesquels on
verra evidement la verité
de ce que je viens de dire.
Quand on prend un tuyau
de verre ouvert des deux
cotez, et qu'en bouchant
le trou d'en haut avec le
doigt pour y tenir suspendu
un peu de vif-argent, si on
plonge ce tuyau dans
l'eau un peu profondement,
p.e. quatorze fois la
longueur de la partie
du verre qui est remplie
du vif-argent; le vif-argent
sortira en haut avec
violence

violence aussitot qu'on en otera le doigt. Le vif-argent qui est pezant, ne se meut pas soy même, il resiste bien plutôt au mouvement, et même, par sa pesanteur il tend plutôt à descendre qu'a monter. Donc il faut qu'il se trouve quelque chose qui le pousse plus fortement en haut, que sa pezanteur ne le presse vers en bas. Or il ne se trouve autre chose que l'eau qui entre dans le tuyeau lors-que le vif-argent cede. Donc c'est l'eau qui le chasse dehors. Mais un corps ne sçauroit en mouvoir un autre, a moins qu'il ne soit luy même en mouvement. Ainsy il faut que l'eau soit aussy en mouvement, quoy qu'avec nos yeux nous n'y en decouvrons aucun. Il est bien vray que dans l'Hydrostatique

on

on peut faire voir, que la pezanteur de l'eau qui environne le tuyau est la force qui pousse en haut et chasse dehors le vif argent; mais on fait voir en expliquant les evenemens de la nature, qu'il n'y a point de pezanteur sans mouvement (§. 83. Phys.)

§. 650.

Ulterieure confirmation.

La poudre a canon fournit encore icy un bon exemple. Lorsqu'il tombe une seule etincelle dans un grand monceau de poudre, il s'allume tout entier, et s'etend avec une si grande violence, qu'il fait sauter les plus fortes tours, et en repand avec une grande promptitude les eclats par les airs. Cet effet prouve visiblement, qu'il doit y avoir un tres grand mouvement dans cette poudre allumée. On ne voit

voit rien qui mette cette poudre en mouvement, sinon cette seule etincelle qui y est tombée. Or comme personne ne voudra dire, que cette unique etincelle donne un si prodigieux mouvement a la poudre; il est clair, qu'il faut que ce mouvement soit deja dans la poudre, mais seulement interieure=ment par rapport a ses petites parties, puisque la poudre demeure dans le même endroit. Mais l'etincelle qui y tombe est cause que le mouvement des parties devient un mouvement du tout.

§. 651.

Autres exemples.

Dans la Chymie nous trouvons plusieurs exemples semblables ou il existe un prompt et violent mouvement, sans qu'on voye rien en dehors qui puisse y donner lieu. p.c. Quand on met un clou dans de l'eau forte, on

on y aperçoit aussitot un mouvement, qui augmente peu a peu, jusqu'a ce qu'a la fin l'eau forte comence a bouillir, et a fumer fortement. On voit bien que c'est le clou qui cause ce mouvement: car l'eau forte, en le dissolvent, s'attache a luy en petites vessies, et le couvre de ses bouillons. Mais la separation des parties du fer par l'eau forte, ne peut se faire sans mouvement: ainsy il faut qu'avant que le clou entre dans l'eau forte il y ait deja un mouvement qui ne paroit pas aux yeux. De même quand on mêle un peu d'huile de Vitriole avec de l'huille de Therebentine, et qu'on secoüe un peu le vaisseau qui les contient; l'huile de Therebentine, surtout si elle s'est un peu epaissie,

comence

commence dabord a fumer, et a petiller, elle fait même sauter le verre qui la contient, avec une si grande violence que les eclats vont casser des verres fort grands et epais qui en sont atteints; comme je l'ay vû par ma propre experience. On voit encore icy que l'huile de Vitriole qui cause ce mouvement, n'a pas de soy même un pareil mouvement, et qu'ainsy il faut qu'il y ait encore icy un mouvement interieur qui devient le mouvement du tout.

§. 652.

Avis. On verroit ces choses avec encore plus de netteté, si pour preuve je pouvois alleguer icy les regles du mouvement qu'Hugenius a inventées dans ces derniers têms, et qu'avec beaucoup d'autres regles j'ay prouvées dans mes Elements de la

Statique

statique et de la Mechanique (§. 378. et suiv:). Mais comme le plus grand nombre sans doute de ceux qui liront ce livre ignorent ces regles, je mettray pour cette fois cette preuve a côté, et m'en tiendray a l'explication que je viens de donner, fondée sur des exemples tirés de l'experience.

§. 653.

Objection et reponse.

Cependant je trouve apropos d'avertir encore d'une chose. Comme rien ne peut etre dans le monde qui n'ait sa raison suffisante (§. 30.) par laquelle il puisse etre compris, et expliqué intelligiblement (§. 29. 77.), il faut d'un côté que le mouvement interieur ait une cause, et qu'on puisse expliquer intelligiblement comment il existe, et que de l'autre on puisse comprendre et expliquer intelligiblement, come

commes le mouvement des
parties devient le mouvement
du tout. Pour qu'on ne puisse
donc pas objecter que nous
recevons une chose sans
raison suffisante, et qui
ne peut pas s'expliquer
intelligiblement; il est a=
remarquer que je renvoÿe
l'expliation de ces choses
a une autre occasion, ou
cela sera plus convenable,
sçavoir: lorsque nous
traitterons de la Physique.
Et quand il y auroit même
des cas ou on ne pourroit pas
toujours nettement expliquer
ce mouvement interieur
et la maniere dont il devient
le mouvement du tout; ce
deffaut de connoissance en
nous, ne renverseroit pas
pour cela le fait. Et il
suffit que nous puissions
avec raison etablir qu'il
est dans la nature. Telle
est la raison p. e. qu'il ne
peut

peut resulter aucun mouvement que d'un mou=vement precedent dont je me suis servi. Et telles sont les raisons sur lesquelles sont fondées les autres regles du mouvement dont j'ay fait mention (§. 652.), et qu'on eût pû appliquer icy.

§. 654.

Ce qu'on se propose.

Mais afin que nous ayions plus de jour dans cette matiere difficile du mouvement, qui à vainement occupé les homes du monde les plus ingenieux; nous devons recherches un peu plus exactement la nature tant de la force resistante, que de la force mouvante des corps, et coment elle entre dans le corps.

§. 655.

Les corps qui sont pressés pressent a leur tour.

Et afin que nous allions sûrement, nous nous en tiendrons toujours a

l'experience

l'experience, et ne recevons rien qu'elle n'ait etabli. Lors qu'on suspend a une ficelle une boule de bois, et a côté d'elle a une autre ficelle une boule de terre grasse humide, et qu'on souleve ensuite cette derniere, afin que gagnant de la vitesse par sa cheute elle aille heurter la boule de bois; on trouvera qu'elle change de figure en s'aplattissant du côté ou elle a touché, et qu'elle a mis en mouvement la boule de bois. Il est evident par là, qu'un corps qui est pressé par la rencontre d'un autre corps, le presse aussy de son côté; * la figure du corps qui l'a heurté ne pourroit etre changée de maniere que de ronde elle devint platte. Lorsque la boule, de ronde qu'elle etoit, devient platte, il faut que quelques parties d'elle, s'cavoir celles, par les quelles elle

* Car s'il ne pressoit pas de son koté,

elle touche la boule de bois, se meuvent en arriere, c.a.d. du côté opposé a celuy vers lequel la boule se mouvoit. Avant que la boule de terre grasse heurte celle de bois, ces parties se mouvoient avec elle du même côté, ainsy lors qu'elle vient a heurter, ces parties reçoivent un mouvement opposé. Or tout corps continuant de se mouvoir vers le même côté, tant qu'il n'y à pas hors de luy une cause qui change sa direction (§. 609.); il faut qu'il se trouve hors de la boule de terre grasse une cause, qui produise un mouvement contraire dans ces parties, quand la boule vient a heurter. Or il n'y à que la boule de bois contre laquelle celle de terre heurte, qui puisse causer pareille chose. Donc il faut que cette boule repousse lorsqu'elle vient a etre heurtée par

celle

celle de terre. On peut aussy le sentir lorsqu'on presse quelque chose du doigt, ou qu'on frappe a une boule suspendüe.

§. 656.

Circonstances particulieres.

Quand on fait une plus grande attention a cette experience, on apercoit plusieurs circonstances particulieres, que Mariotte a deja remarqué dans son livre de la percussion ou choq des corps, dans lequel il donne les regles du mouvement sur des pareilles experiences. Lorsque la boule de bois est grande, et ainsy plus pezante, celle de terre grasse est aussy plus applattie quand elle vient a heurter; mais en ce cas, la boule de bois est aussy müe plus lentement. Par ou on voit qu'un corps pezant, ou qui contient plus de matiere, lorsqu'il doit etre mû, repousse davantage

d'avantage quand il est pressé par un corps qui le heurte, qu'un autre plus leger, ou qui a moins de matiere qui se meut avec luy: En faveur de la brieveté nous appellerons cette matiere, La Matiere propre. De même, lorsque deux boules de terre grasse mouillée, dont l'une est plus grosse que l'autre, viennent a descendre d'une même hauteur, et ainsy avec la même vitesse: la plus grosse et plus pezante qui contient plus de matiere propre, est aussy plus aplattie que l'autre qui n'en contient pas tant; Mais aussy elle meut et plus fortement et plus vite la boule de bois; je dis plus fortement en ce qu'elle montera plus haut que l'autre. D'ou il est evident qu'un corps repousse davantage celuy qui contient plus de matiere propre

/Eigenthümliche Materie./

propre, que celuy qui en con=
tient moins, quand l'un et
l'autre heurtent avec la même
vitesse. Mais come celuy qui
contient plus de matiere propre,
meut plus fortement et plus
vite ; on voit aussy par là,
qu'il heurte plus fortement
que l'autre qui n'en contient
pas tant. On trouve ensuite
que lors qu'on fait descendre
de plus haut la boule de
terre grasse, et qu'ainsy elle
heurte celle de bois avec une
plus grande vitesse, sa figure
ronde en est aussy plus
applattie que si elle descen=
=doit d'une moindre hauteur
et qu'ainsy elle heurtat
avec une moindre vitesse.
En echange la boule de bois
est mûe avec plus de vitesse
au premier cas qu'au second.
D'ou il paroit qu'un même
corps repousse davantage
celuy qui le heurte avec
une plus grande vitesse, que
celuy

celuy qui le heurte avec une vitesse moindre. Mais come celuy qui se meut avec plus de vitesse, meut aussy celuy qu'il heurte, et plus fortement et plus vite, que ne fait celuy qui n'a pas tant de vitesse ; on voit de plus qu'il heurte plus fortement qu'un autre qui contient autant de Matiere propre, mais qui n'a pas tant de vitesse. Car je crois que personne ne nie que par un ~~un~~ plus grand heurt, un corps soit mû plus vite que par un moindre, et qu'on a besoin d'un plus grand heurt, pour mouvoir un corps avec vitesse, que lors qu'il faut seulement le mouvoir lentement. Car celuy qui voudroit en douter n'auroit qu'à en faire l'essay, et en seroit bientôt convaincu. Or comme nous avons trouvé, qu'un corps fait un plus grand

grand heurt quand il à ou plus de matiere propre, ou plus de vitesse qu'un autre, mais que nous avons vû aussy, que le premier est plus repoussé que l'autre, par le corps qu'il heurte; il est evident, qu'un corps qui heurte fortement, est plus repoussé que celuy qui fait un moindre choq.

§. 657.

Grandeur de la Force resistante.

Ainsy puisqu'un corps qui est heurté par un autre, repousse par sa force resistante, en ce qu'il resiste par là au mouvement (§. 607.); il est clair que la grandeur de sa force resistante est determinée par la grandeur du choq. De sorte qu'elle n'à pas de limites certaines, mais qu'elle reçoit sa limitation seulement par le choq, dans lequel se trouve par consequent la raison de ses changements (§. 29.). De cette

maniere

maniere un corps peut beaucoup ou peu resister au mouvement, sçavoir, il resiste plus fortement a un mouvement plus fort, et moins a un moindre.

§. 658.

La force mouvante peut augmenter et diminuer.

Pour ce qui concerne la force mouvante, on trouve, qu'elle peut augmenter et diminuer en un corps. Car lorsqu'un corps se meut avec une certaine vitesse, il peut par un nouveau chocq acquerir une plus grande vitesse. Or comme chacun conviendra aisement que pour produire un mouvement vite il faut une plus grande force, que pour un autre plus lent, il est clair, que la force mouvante augmente alors. On peut encore le connoitre par ceij: un corps qui se meut plus vite qu'auparavant, peut mettre

mettre en mouvement un plus grand corps et heurte plus fortement, que lorsqu'il se mouvoit plus lentement. Et ce qui peut mouvoir un plus grand corps, et qui heurte plus fortement, doit avoir plus de force, que ce qui ne peut pas mouvoir un si grand corps, et qui ne heurte pas si fortement. Demême on voit que la force mouvante peut etre diminuée. Car lorsque p. e. un corps qui se meut avec un certain degré de vitesse, vient a en heurter un autre, il se meut aprés cela plus lentement. Or comme on a fait voir precedemment, qu'un corps à une plus grande force, quand il se meut avec vitesse, que lorsque son mouvement est plus lent; il est aussy evident, que sa force diminüe avec sa vitesse, et qu'ainsy elle peut etre diminuée. On peut faire voir de la même maniere, qu'un

qu'un corps a une plus petite force quand il se meut lente=ment, tout comme nous avons fait voir, qu'il en à une plus grande, quand il se meut avec plus de vitesse. Sçavoir, un corps qui se meut plus lentement ne peut pas mettre en mouvement un si grand corps, que s'il se mouvoit vite, et dans le premier cas, il ne peut aussy heurter si fortement, que dans le dernier. Or, ce qui ne peut mouvoir un si grand corps, ni heurter aussy fortement qu'un autre, doit sans doute avoir moins de force.

§. 659.

Eclaircissement.

Mais il n'est pas surprenant que la force mouvante puisse augmenter et diminuer: car une force ne souffre de change=ment que dans ses degrez et ainsy la force mouvante n'est pas changée autrement par les degrez de la vitesse,

que

que la matiere dans son extension, c'est, par la figure. Sçavoir, tous les changements ne sont autre chose que des variations de limites (§. 107.). De même donc, que l'extension obtient ses limites par la figure (§. 54.) ainsy la force mouvante obtient ses limites par le degré mesuré de la vitesse.

§. 660.

La force mouvante est un être durable.

(fortdaurend.)

Et par ceij Leibnitz à prouvé que la force dans un corps est un être durable. Car ce qui a ses limites, et peut les changer, doit etre quelque chose de subsistant par soij même et durable.

§. 661.

Coment son augmentation et sa diminution trouve lieu.

Puisque l'augmentation et la diminution de la force consiste purement dans un changement de limites (§. 659.), il est evident qu'elle peut arriver, sans qu'il soit besoin que quelque chose soit

soit creé de nouveau, ou qu'une chose qui est deja, soit aneantie, tout come une figure peut comencer et cesser, sans qu'il soit besoin de créer une nouvelle matiere, ou d'en anéantir une anciene. Sçavoir, les degrez de la vitesse sont les limites de la force mouvante par lesquels elle est changée, tout comme la figure fait les limites de la matiere (§. 659.).

§. 662.

La force mouvante a toujours un certain degré de vitesse et une direction determinée.

Mais de même que la matiere ne peut jamais etre sans figure, quand elle à sa grandeur mesurée et qu'elle n'est pas infiniment grande (§. 54.); de même la force mouvante ne peut jamais etre sans un certain degré de vitesse et sans une certaine direction. Car elle est dans un effort continuel (§. 117.), et doit avoir par consequent, un degré mesuré de vitesse, et une direction determinée.

§. 663.

§. 663.

Le changement doit arriver d'une maniere comprehensible.

Or, selon la proposition de la raison suffisante, rien ne peut etre qui n'ait sa raison suffisante pourquoy il est plutôt qu'il n'est pas (§.30.). Il faut donc aussy que le present degré de vitesse ait sa certaine raison pourquoy il est present, et pourquoy il suit le precedent. Et ainsy il faut qu'il soit comprehensible, comment du present degré de vitesse il en peut resulter un plus grand, ou un moindre (§.29.).

§. 664.

Il arrive par le choq des corps.

Nous trouvons dans l'experience qu'il ne peut arriver aucun changement dans la vitesse d'un corps que par le choq: Sçavoir; quand un corps est en mouvement, et qu'un autre qui se meut avec plus de vitesse vient a le heurter, sa vitesse devient plus grande, au lieu que s'il heurte a un autre qui est en repos, ou qui se meut

plus

plus lentement que luy, sa vitesse devient moindre. L'experience fait voir de même, qu'aucun corps n'est tiré de son repos et mis en mouvement, que par le choq d'un autre qui est en mouvement. Et ainsy il n'arrive aucun mouvement que par un mouvement precedent.

§. 665.

Dans les chocqs les parties qui se touchent sont comprimées.

Mais il est besoin apresent d'examiner plus exactement quel est le changement qui arrive dans les corps par le choq. Nous avons deja vu cy dessus, que lorsqu'une boule molle vient a heurter une boule de bois, elle devient platte du côté par lequel elle à touché (§. 656.). Par où on voit que dans le choq, les parties qui se touchent sont comprimées par le pressement et le repressement des corps. Sçavoir; dans les corps mous on peut apercevoir, que leurs

parties

parties qui se sont touchées se sont comprimées, parce que leur figure demeure changée apres le choq. Mais on pourroit douter que la même chose arrive dans les autres corps, comme p. e. dans deux boules d'yvoire, où on ne remarque aucun changement aprés leur choq. Je ne me souviens pas a la verité d'avoir lû nulle part, qu'on ait fait quelque experience pour sçavoir, si les corps, dans lesquels on ne remarque aucun changement aprés le choq, ont pourtant eté comprimés par le choq: Mais on peut comprendre par d'autres raisons, que cela doit etre ainsy. Mariotte dans son livre cité cy dessus prop. 14. p. 1. p. 23. a fait plusieurs remarques qui le confirment. Car 1. nous y trouvons, et l'experience l'apprend a tous ceux qui ont un peu d'attention

a-

a ce qui se passe dans la nature, qu'il y à des corps qui changent de figure lors qu'ils sont comprimés, et reprennent leur premiere figure, des qu'ils ne sont plus comprimés. Tel est le ballon rempli d'air. Si on le presse contre une table, il deviendra un peu plat,
tant, contre la ~~la~~ table, qu'a l'endroit ou la main le presse, et il le devient plus ou moins, selon la force avec laquelle il est pressé. Aussitôt qu'on retire la main, il redevient rond come il etoit auparavant. La même chose arrive a une vessie qu'on a fort enflée et bien liée afin que l'air n'en puisse sortir. Qu'on prenne un anneau fait d'une lâme d'acier, et qu'on le presse de même contre une table, il changera sa figure circulaire et deviendra

deviendra ovale. Mais aussitôt qu'on cesse de presser, il reprend sa figure circulaire. On attribüe a ces corps une force elastique: Car par la force elastique d'un corps, on n'entend autre chose qu'un effort de s'etendre, ou de remplir un plus grand grand espace. En second lieu Mariotte remarque, que lors qu'un corps avec une force elastique, tombe sur un autre corps de la même espece, il ressaute a la même hauteur d'ou il etoit descendu, mais qu'il luy demeure un petit change=ment de figure a l'endroit ou il a touché, et qu'on aperçoit la même chose a l'autre corps, s'il est de la même espece. Par ou on voit aisement, que ce ressault vient de la force elastique, et que le corps qui a le plus de cette force change moins sa figure qu'un

ausdehnender Kraft.

qu'un autre qui en à moins. Et ainsy quoyque l'experience montre qu'on n'aperçoit pas toujours le changement de figure qui arrive par le choq de corps qui ressautent en arriere, il est aisé de juger, qu'ils changent bien aussy leur figure dans le choq, et que ce n'est qu'aprés le choq qu'ils reprennent leur premiere figure. Il demeure donc certain que touts les corps, lorsqu'ils se heurtent changent leur figure, et qu'ainsy ils se compriment dans les parties, ou ils se touchent. Et je montreray dans ma Physique d'une maniere visible et par l'experience, que chaque corps change de figure quand il en heurte un autre, quand même on n'aperçoit aucun changement apres le choq.

§. 666.

Quand apres le choq ils se separent.

Mais de même que dans le choq, les parties qui se touchent

touchent sont comprimées; on trouve aussy que dans les corps qui ont une force elastique sensible, elles se séparent aprés le choq. La chose est claire parce qu'il vient d'etre cité de Mariotte, et dans ma Physique cela sera deduit plus amplement.

§. 667.

Touttes les parties d'un corps se meuvent avec une egale vitesse.

De plus il est aisé a remarquer, que touttes les parties d'un corps sont mûes avec une egale vitesse. Car tout le corps se meut a la fois, et ainsy touttes les parties arrivent en même têms d'un lieu dans un autre. Si une partie se mouvoit plus vite que l'autre, il faudroit donc que la plus lente demeurat en arriere, et qu'elle se separat de celle qui iroit plus vite, ou bien il ne pourroit point y avoir du tout de mouvement.

§. 668.

§. 668.

Les corps s'arretent l'un l'autre pendant le choc.

Lorsque le corps A heurte le corps B, B repousse A et A comprime quelques parties dans B et B en comprime quelques unes dans A (§665.). Dans le têms que cela arrive ni le corps B ni le corps A ne sçauroient continuer de se mouvoir. Car tant que B repousse il ne quite pas sa place et ne donne point d'espace a A. C'est pourquoy A ne sçauroit continuer d'aller, et demeure dans le lieu ou il est. Mais B aussy ne sçauroit bouger tant qu'il repousse A. Car si A le heurte a sa droite, il presse du côté droit, et ainsy sa force est dirigée vers la droite. Et s'il devoit bouger il faudroit qu'il aït une direction vers la gauche. Or comme il est impossible que la même force ait a la fois une direction vers la droite et vers la gauche (§.10.): il faut que B s'arrete dans

dans le têms qu'il presse contre A, et que A ne pouvant aller plus loin tant que B ne luy cede, il faut que dans le choq les deux corps s'arrêtent l'un l'autre.

§. 669.

Ils se pressent avec une force egale.

Les corps s'arrêtent l'un l'autre lorsqu'ils se pressent avec egale force vers des directions contraires (§. 645.). C'est pourquoy, lorsque deux corps qui se heurtent dans leur mouvement, s'arretent l'un l'autre pendant le choq (§. 668.); l'un presse l'autre autant qu'il en est pressé. Sçavoir, quand A heurte B et le veut pousser, il est represse par B aussy fortement qu'il le presse. Et c'est ce que les Mathematiciens d'aujourdhuy reçoivent come un axiome quand ils recherchent les regles du mouvement. Mais on dit comunement: que l'effet d'un corps sur un autre

autre et le contre-effet de l'autre sont toujours egaux: Sçavoir, par l'effet du corps A sur B ils entendent la pression, lors qu'en le heurtant il le presse, et par le contre-effet, la pression du corps B en ce que, dés qu'il est heurté, il repousse l'autre

§. 670.

Objection.

Quelques uns, qui n'ont pas bien entendu l'effet d'un corps sur un autre, se sont immaginé, qu'il ne pouvoit resulter aucun mouvement si l'effet et le contre-effet etoient egaux, et qu'au contraire il faudroit qu'ils s'arretassent l'un l'autre et demeurassent immobiles (§. 668.) sans pouvoir jamais sortir de la place. Ils prennent l'exemple dont Newton s'est servi pour eclaircir

cette

cette proposition, et veullent le prouver par là: „Quand un cheval (dit il) „tire une pierre attachée a „une corde, le cheval (pour „parler ainsy) est tiré egale=„=ment vers la pierre; car la „corde qui a eté tendüe des „deux cotez et qui veut se „détendre, tire aussy forte=„=ment le cheval vers la „pierre, que la pierre vers „le cheval, et empeche autant „l'un d'avancer, qu'elle „contribüe a ce que l'autre „avance. Ceux donc qui ont un doute au sujet de cette proposition opposent un autre exemple et disent: Qu'on se represente deux homes qui tirent a une corde avec une egale force. Si l'un tire aussy fortement que l'autre, il n'est pas possi=ble que l'un cede a l'autre, et ainsy ils demeureroient tous deux imobiles dans la

même

même place. Et c'est precise=
ment parce qu'aucun ne cede
a l'autre, qu'on conoit, qu'ils
tirent avec une egale force.
Si donc le cheval etoit tiré
aussy fortement vers la
pierre, que la pierre vers le
cheval, come Newton le sup=
pose, et come nôtre proposition
l'exige; le cheval ne cederoit
pas a la pierre, ni la pierre
au cheval, et ainsy ils demeu=
reroient ensemble imobiles,
come les hommes susdits.
Or l'experience faisant voir
que le cheval marche et
entraine la pierre; il est
clair, disent ils, que le
cheval tire plus fortement
que la pierre; tout comme
chacun conviendra qu'entre
deux homes celuy là tire
le plus fortement, qui avec
la corde attire l'autre
vers soy, malgré luy.

§. 671.

§. 671.

Reponse.

On ne sçauroit nier que cette objection n'ait dabord quelque apparence: Mais le Professeur Hermann, dans son bel ouvrage du mouvement des corps solides, et des corps fluides y à deja solidement repondu. Il ne faut pas confondre et regarder come une chose la Force d'un corps, et son Effet: come font ceux qui trouvent quelques difficultez dans nôtre proposition. Car un corps n'opere pas dans un autre avec toutte la force qu'il à, mais seulement autant que l'autre luy resiste. L'effet du corps A dans B consiste a rompre la resistance de B. Car s'il ne luy resistoit pas, il le pousseroit sans peine en avant, lorsque dans son mouvement, il le trouveroit sur son passage. De même, lorsque le cheval tire la pierre, il n'opere pas sur la pierre

pierre avec toutte la force
qu'il employe a avancer,
mais seulement avec cette
partie qui suffit pour rompre
sa resistance. Le reste de
la force n'est pas employée
a l'operation: car il ne se
trouve rien qui luy resiste.
A mon avis on voit ceÿ
tres nettement dans l'Hy=
=drostatique ou je l'ay
etabli sur des raisons fondées
en experience. Lorsque
p. e. on suspend dans l'eau
une boule de plomb ou de
pierre, grosse d'une pouce
cubique, la boule de quelque
poid qu'elle soit, pezante
ou legere, ne perd de son
poid ni plus ni moins,
que ce que peze un pouce
cubique d'eau. Voiÿ la
raison de cette diminution
de son poid. La boule par
sa pezanteur presse sur
l'eau, et l'eau represse.
La boule veut faire quiter
la place a l'eau, mais l'eau
resiste

resiste par sa pezanteur. Come donc l'eau ne sçauroit ceder avant que toutte sa resistance soit vaincüe, l'eau resiste par toutte sa pezanteur. Or la boule perdant de sa pezanteur la valeur de la pezanteur de l'eau; elle n'employe de sa force pour vaincre la resistance qu'autant que sa grandeur exige. Elle garde le reste de la force pour soy, et descend avec elle, lorsqu'on la laisse tomber, jusqu'au fond de l'eau. Dans ce cas on voit clairement qu'un corps pour vaincre la resistance d'un autre, n'employe pas de force plus grande que n'est la resistance, et qu'ainsy son effet sur l'autre corps doit ete estimé egal a la resistance. Et c'est dans ce sens qu'il faut prendre l'effet et le contre-effet de la proposition que nous venons d'affranchir de l'objection.

§. 672.

Durant le choq deux corps doivent etre regardez come n'en faisant qu'un.

§. 672.

Comme les corps s'arretent l'un l'autre dans le choq (§. 668.) par un pressement d'egale force, et qui est contraire l'un a l'autre (§. 669.); ils tiennent ensemble pendant le choq come s'ils n'etoient qu'un corps (§. 646.), et par consequent ne peuvent etre regardez pendant ce tems là, ou dans cet instant, que comme un seul corps (§. 549.).

Comment dans le choq le mouvement se communique.

§. 673.

Tant que deux corps tiennent ensemble et sont regardés come un corps: on doit regarder chacun come une partie de ce qui est composé des deux (§. 24.). C'est pourquoy come touttes les parties d'un corps se meuvent ~~ent~~ avec une egale vitesse (§. 667.), il faut aussy que le mouvement de deux corps qui se heurtent soit si egalement partagé entre eux, que l'un obtiene autant de vitesse que l'autre.

§. 674.

§. 674.

L'experience le confirme.

Et c'est ce que l'Experience confirme. Car quand deux corps qui n'ont point de force extensive ou èlastique viennent a se heurter; ils se meuvent aprés le chocq avec une vitesse egale. La maniere d'en faire l'experience peut se prendre de ce qui a ete dit cy dessus, ou nous avons etabli par l'experience, que les parties des corps qui se heurtent, sont comprimées a l'endroit ou elles touchent (§. 655.)

§. 675.

Fondement des regles du mouvement des corps qui n'ont point de force èlastique.

C'est de ces deux raisons ou principes; que l'effet et le contre-effet de deux corps sont egaux (§. 669.) et que les corps obtiennent par le chocq une vitesse egale (§. 673.) qu'on peut tirer touttes les regles qu'on a trouvées du mouvement des corps qui n'ont point de force

elastique

elastique: coṁe on le peut voir dans mes Elements de la Mechanique.

§. 676.

Les corps qui n'ont point de force extensive tienent ensemble aprés le choq.

Quand les corps n'ont pas de force elastique, il faut qu'aprés le choq, ils demeurent attachéz ensemble et se meuvent a la fois ensemble coṁe un même corps. Car comme dans le choq ils tiennent ensemble coṁe s'ils n'étoient qu'un corps (§. 672.), et qu'aprés le choq ils coṁencent a se mouvoir avec une vitesse egale, coṁe etant des parties d'un même corps (§. 673.); ils ne sçauroient se séparer sans cause (§. 30.).

§. 677.

Touts les corps dans le monde ont une force élastique.

Mais coṁe nous trouvons dans l'experience, que même les corps, qui conservent une autre figure aprés le choq, continuent bien leur course ensemble a la fois, mais

sans

sans demeurer attachez en-
-semble, et d'une façon que
celuy qui a heurté suit un
peu plus lentement; on voit
par là, qu'il faut qu'ils
ayent aussy quelque degré
de force èlastique: car par
elle on comprend comment
les corps se separent et que
le dernier suit un peu plus
lentement. Sçavoir, la
force elastique du corps A
qui precede, repousse un peu
en arriere (: apres la compression
des parties faite :) le corps B,
qui l'avoit heurté, et la force
elastique du corps B pousse
un peu plus en avant le
corps A (§. 665.). Come donc
les deux corps A et B se
repoussent l'un l'autre, ils
ne tiennent plus ensemble
(§. 646.). Mais quoy que
dans le choq, les deux corps
avoient obtenu une egale
vitesse, il arrive que par
la

la force elastique la vitesse du corps A est augmentée et celle du corps B diminuée en ce que par là le corps A est poussé en avant, et le corps B en arriere (§. 664.)

§. 678.

La force elastique change la vitesse obtenüe par le choq.

On voit bien par là que la force elastique, par laquelle les parties comprimées se remettent en se dilatant, doit causer un grand changement dans la vitesse qu'elles ont obtenu par le choq, lors qu'elle est considerable dans un des corps, ou dans tous les deux. Car c'est comme si les deux corps lorsqu'ils se meuvent avec la vitesse que leur a donné le choq, recevoient encore un nouvel heurt (§. 665.). Mais il est connu, que lors qu'un corps qui est déja en mouvement, recoit un nouvel heurt suivant la direction qu'il

à

à dans son mouvement, ce mouvement devient par là plus vite. Et que si ce heurt est contraire a la direction du corps, il diminüe non seulement sa vitesse, mais qu'il peut même changer sa direction lorsque par là le corps obtient une vitesse plus grande qu'il n'avoit auparavant (§. 664.).

§. 679.

Grandeur de la force elastique.

Mais la force elastique est toujours egale a la force du heurt par lequel les parties qui se touchent sont comprimées (§. 665.). Car quand un corps qui à une force elastique, est comprimé, la force elastique est egale a celle qui le comprime: ce qui est aisé a comprendre. Le corps qui est comprimé, resiste a une ulterieure compression par une force elastique determinée par la compression. Or la force comprimante ne

pouvant

pouvant faire davantage que ce qu'elle fait, il faut que la resistance luy soit egale; donc la force elastique luy est egale. Or il est clair que les parties qui se touchent, de deux corps qui se heurtent, sont comprimées par le choc, et qu' ainsy le heurt est la force par laquelle elles sont comprimées. Donc il faut aussy que la force elastique determinée par ce heurt, luy soit egal.

§. 680.

Elle est egale dans les deux corps qui se pressent.

Lorsque deux corps se heurtent l'un represse autant qu'il est pressé par l'autre (§. 669.) Ainsy, c'est comme si les parties qui se touchent etoient comprimees par des forces egales. Or les forces elastiques determinées par la compression etant egales a ces forces (§. 679.); la force élastique par laquelle deux corps

corps qui se heurtent se separent, est egale dans tous les deux.

§. 681.

Quel changement en resulte.

Ainsy, le changement que la force elastique cause dans la vitesse obtenüe par le choc, est le meme qu'on remarqueroit, si un des ces deux corps etoit immobile et que l'autre le heurtat avec sa force èlastique egale a la sienne.

§. 682.

Raison du mouvement dans les corps qui ont une force elastique.

Ce sont là des raisons ou Principes, sur les quels sont fondées les regles que les Mathematiciens d'aujourd=hui donnent du mouvement des corps qui ont une force extensive; et on les trouvera prouvées dans mes Elemens de la Mechanique.

§. 683.

Le mouvement se comunique peu a peu.

Par tout ce qui vient d'etre rapporté du mouvement, fondé sur l'experience,

et

et prouvé par de bonnes raisons, il est evident, que le mouvement ne se comunique pas dans un instant mais que tout arrive peu a peu, qu'il yà toujours une raison suffisante pourquoy cela arrive; et que par là on peut expliquer intelligiblement comment cela arrive.

§. 684.

La matiere est réellement divisée.

Toutte la matiere etant dans un mouvement conti=nuel (§. 625. 645.) et ses parties etant separées par là, elle est en effet réellement divisée, et cela d'une maniere tres subtile, de façon que nous ne sçaurions ni atteindre par le sens, ni comprendre par l'imagination, la petitesse de ses parties (§. 84. 85.).

§. 685.

Le mouvement fait la difference des parties.

Et de là, que toutte la matiere est en mouvement, et que dans un même espace elle a differents mouvements, resulte

la

la difference de ses parties, et elles obtiennent par là et leur grandeur et leurs figures (§.54.61.). Car s'il n'y avoit point de mouvement dans la matiere, aucune partie ne pourroit etre distinguée que par rapport au lieu, et toutte la matiere ensemble ne seroit qu'un monceau desert et vuide: Ce que Leibnitz a deja remarqué et allegué en confirmation de la necessité d'une force mouvante dans les corps: Cela n'est pas nié même par ceux qui ont douté de la force mouvante, dont ils n'avoient pas une juste idée.

§. 686.

La Nature ne fait point de Saut.

Tous les changements des corps arrivent par le mouvement (§.615.) et en ce que des parties sont ajoutées, ou otées, ou transposées (§.72.65.68.69.). Or la matiere etant tres subtilement divisée par les mouvements de la nature (§.684.) et

et le mouvement se comunique
peu a peu (§. 683.); il fait
aussy que tous les changements
des corps arrivent peu a peu,
et qu'ainsy tous les èvènemens
arrivent peu a peu par certains
degrez. Et c'est ce qu'on entend
quand on dit: que la nature
ne fait point de sault.

§. 687.

Marque d'un èvènement naturel.

Ainsy c'est une marque certaine
d'un operation naturelle
quand elle se fait peu a peu
sçavoir, toutles les fois qu'on
s'aperçoit que quelque chose
existe peu a peu, et non tout
d'un coup: on peut s'assurer
que c'est un èvènement
naturel.

§. 688.

Les Miracles arrivent en un instant.

Or tout ce qui ne se fait
pas par un sault mais peu
a peu, etant naturel (§. 687.)
et un Miracle n'etant pas
naturel (§. 633.); il s'ensuit
qu'un Miracle ne sçauroit
arriver peu a peu, mais
qu'il arrive tout d'un coup
en

en un instant. Et par là on connoit que des êtres simples ne peuvent comencer ni finir que par un Miracle, parce qu'ils doivent comencer et finir tout d'un coup, et dans un instant, s'ils doivent commencer et finir (§. 89. 101. 102.)

§. 689.

Precaution.

Cependant il faut bien prendre garde de ne pas se precipiter en prennent pour un sault ce qui arrive subitement. Car le sault ne regarde pas proprement le têms, mais la connexion des choses, et la maniere dont l'une resulte de l'autre. Et cela arrive par des degrez, ou on trouve toujours dans le precedent une raison suffisante pourquoy l'autre en resulte: ce qui demande sans doute un têms et une durée remarquable dans les mouvements lents, mais qui peut arriver subitement

dans

dans les mouvements qui ont de la vitesse. p. e. ce seroit un Sault dans le mouvement, si le corps A qui est heurté par B, s'ecartoit aussitôt qu'il a eté touché. Car nous ne trouverions point icy de raison, pourquoy le mouvement se seroit comuniqué de cette maniere, que tous les deux eussent obtenu par le choc une egale vitesse. Mais come nous voyons que tout arrive peu a peu, que les corps pressent premierement l'un contre l'autre, et que par là l'un resiste au mouvement de l'autre (§. 669.), qu'ensuite par cette pression ces corps tiennent ensemble comme s'il n'en etoient qu'un (§. 672.), nous avons trouvé une raison suffisante, que la vitesse doit etre egale dans touttes

les

les parties de ces deux corps (§. 673.): car par là nous pouvons comprendre coment cela arrive. Ce qui a eté aporté cy dessus pour eclaircir la difference de la verité et du rêve (§. 143.) peut encore servir a eclaircir ceçy. De meme ce seroit encore un sault, si les viandes pouvoit nourrir le corps, sans etre digerées, ou en general, si d'une matiere il pouvoit se faire quelque chose de nouveau sans qu'elle eût eté entierement resolüe, et sans qu'il y eût plusieurs choses de separées. Car alors il ne seroit plus comprehensible coment l'un resulte de l'autre. Ainsy la raison suffisante empeche le sault, comme le deffaut de cette raison le permet dans un rêve (§. 30.).

§. 690.

Pourquoy un corps qui se meut d'un endroit a un autre doit se mouvoir a travers touts les lieux qui se trouvent sur son passage.

§. 690.

Et par là, il est comprehensible pourquoy un corps qui se meut, ne peut pas arriver d'un lieu a un autre, sans se mouvoir a la fois dans tous les lieux qui sont entre deux, et qu'ainsy sa route doit etre continüe. Sçavoir, quand on demande pourquoy cela arrive, on peut repondre brievement, que c'est, parce que la nature ne souffre point de sault, mais que ce qui arrive naturellement, doit arriver de l'un a l'autre (§. 689.). Mais si on doit expliquer, quel seroit le sault qui arriveroit, c. a. d. si on demande: pourquoy la nature ne souffre pas icÿ de sault? on doit repondre, come dans tous les cas ou cette question a lieu: que c'est, parce que sans cela il ne seroit pas comprehensible, coment le corps

seroit

seroit venu d'un endroit dans l'autre, et qu'ainsy ce changement de lieu n'auroit pas une raison suffisante (§. 29.): ce qui ne peut avoir lieu (§. 30.), surtout dans la verité des êtres (§. 143.).

§. 691.

D'ou viennent les êvênements subits.

Mais come il pourroit aisement arriver, qu'on confondroit des êvênemens subits avec le sault et qu'ainsy on ne les regarderoit plus come naturels (§. 687.), que par consequent on en feroit un Miracle (§. 633.), il ne sera pas inutile de rechercher un peu plus exactement d'ou peuvent venir les êvênemens subits dans la nature. Or come par rapport aux êtres corporels, tout ce qui peut tomber dans nos sens, arrive, ou de la Matiere, ou du mouvement (§. 616.), il

il faut, lorsqu'une chose doit arriver subitement, qu il s'assemble dans un têms tres court, ou beaucoups de petites parties de Matiere, ou beaucoup de petits mouvements. Un exemple du premier cas seroit, si le Ciel qui est serain, se couvroit de nuages lorsqu on s'y attend le moins. Car on sçait, /: et je le feray aussy voir dans une autre occasion ou j'en traitteray: / que les nuages sont une quantité de vapeurs, et ces vapeurs ne montent pas dans l'air, lorsque le ciel se couvre de nuages, mais elles y sont deja auparavant: Elles etoient seulement dispersées, et apresent elles se rassemblent. Lors qu'elles etoient dispersées, on ne pouvoit les voir a cause de leur petitesse, mais elles deviennent

visibles

visibles lorsqu'elles se sont assemblées. Dans plusieurs experiences de chymie, et dans la maniere dont s'allume la poudre, nous avons un exemple du second cas. Car quand une etincelle tombe sur un grain de poudre, elle fond seulement un peu de matiere, et la met en mouvement, mais celle cy en fond d'autres, et ainsy de même par tout le monceau de poudre. Mais comme icy tout se fait avec beaucoup de vitesse, le mouvement de la poudre allumée devient remarquable, parce que les mouvements de beaucoup de petites parties s'assemblent.

§. 692.

Que la nature divise le têms avec une grande subtilité.

Mais come pour cet effet il faut, qu'aussy bien cette quantité de petites parties de matiere, que cette quantité de petits mouvements, s'assemblent dans un têms tres court, et presque point remarquable

remarquable. Il sera necessaire que nous tachions de nous representer avec quelque netteté, la peti=tesse des divisions que la nature fait du têms. Nous ne sçaurions connoitre les parties du têms, ni les distinguer d'autres parties, que par les chan=gements qui y arrivent (§. 96.). Or les Microscopes nous decouvrant dans la nature des parties si petites que nous ne pour=rions sans cela les apercevoir, nous devons avoir recours a eux pour les divisions aussy bien du têms, que de l'Espace (§. 84. 85.). Delisle a decouvert par un Micros=cope un vermisseau qui dans le têms d'une seconde, dans lequel le poulse peut a peine battre une seul fois, a remüé le pied

mille

mille fois. Ainsy un têms
que nous nommons un instant
peut encore etre divisé
mille fois; donc une heure
qui à 3600. secondes peut
etre divisée en 3600000. de
parties remarquables. —
Car quand on veut examiner
ce que Leeuwenhoeken
et d'autres ont observé
de pareils changements
qu'ils ont apercu par
de bons verres, nous pour=
=rons distinguer d'une —
maniere remarquable,
des parties encore beaucoup
plus petites du têms.
On pourroit même, s'il
en etoit besoin, prouver
la division du têms, par
la division de l'espace.
Car on n'a qu'à prendre
un espace, dans lequel
il arrive un mouvement
en un têms tres court, et
rechercher ensuite par
un microscope en combien

de

de petites parties on trouve divisé un tel espace. Car dans chaqune de ces parties, une petite chose doit s'y arreter un certain têms, puisqu'il n'est pas possible qu'elle remplisse a la fois deux parties de cet espace.

§. 693.

Des etres simples ne sçauroient etre mûs, mais seulement les corps.

Aucun mouvement ne se comunique autrement que peu a peu (§. 683.). Là ou il n'y a point de parties qui puissent ceder, et ensuite se rèdilater, le mouvement ne sçauroit etre comuniqué peu a peu (§. 665. et suivants). Ainsy ce qui n'a point de parties et par consequent un être simple (§. 75.), ne sçauroit etre mû luy tout seul. Donc le mouvement apartient seulement aux êtres composés (§. 51.), c. a. d. aux corps (§. 606.).

§. 694.

La Nature ne resout pas la matiere dans ses Elements.

§. 694.

Or les êtres simples etant distinguès, et dès là hors d'ensemble (§. 602.), mais aucun n'etant mobile pour soy seul (§. 693.); il s'ensuit qu'aucun ne peut etre ôtè d'auprès de l'autre. Et par là non seulement on trouve eclairci ce qui a etè dit de la connexion des êtres simples (§. 605.); mais il est èvident aussy, que la Nature qui n'a d'autre moyen de partager la matiere que le mouvement, ne resout nullement la Matiere dans ses èlements (§. 582.).

On ne sçauroit parvenir a voir les elements ni en general rien de simple.

§. 695.

Et nous sommes par là en etat de prouver, ce que nous n'avons donnè cy dessus que pour probable (§. 86.) sçavoir, qu'il est impossible de decouvrir par des microscopes les êtres simples, c'est a dire, les èlements de la matiere (§. 582.). Car ce que nous

decouvrons

decouvrons par des Microscopes, nous les voyons au moyen de la lumiere, et il faut pour cela que l'objet renvoye les rayons de la lumiere. Cela demande un mouvement. Mais nul être simple n'est en mouvement (§.693.) et ne peut par consequent communiquer aucun mouvement a un autre (§.664.). Donc un être simple ne sçauroit renvoïer de la lumiere, et par consequent ne sçauroit etre vû. On pourroit s'imaginer peut etre, que les regles du mouvement que nous avons remarqué cy dessus, n'ont lieu que par rapport aux corps, mais qu'elles pourroient etre autres par rapport aux êtres simples. Mais nous n'avons ni conception (ou idée) ni exemple, d'un autre mouvement, et ainsy aucune

aucune raison pourquoy nous poserions, que la nature des êtres est etabli sur des regles contradictoires: telles que seroient p.e. si par rapport aux corps il n'y avoit point de mouvement que celuy qui resulte d'un mouvement antecedent, et que tout mouvement se comuniquoit peu a peu, mais que par raport aux êtres simples, il ne fut pas besoin que le mouvement, resultat d'un mouvement antecedent, ni qu'il se comuniquat peu a peu.

§. 696.

La matiere ne consiste pas en certaines parties invariables.

Cependant il ne faut pas s'imaginer, que les èlements soyent des parties indivisibles de la matiere, d'ou existent ensuite les corps visibles, car comme ils se laissent mouvoir avec les êtres composés dans lesquels ils se trouvent; il peut arriver que ceux qui se trouvent dans

dans cette partie, soyent avec elle separés par un nouveau mouvement, et joints a quelque autre (§. 684.). Ainsy la matiere ne consiste pas en certaines petites parties invariables.

§. 697.

La Force est originairement dans les Elements.

Nous avons vû jusqu'icy, ce qui arrive dans l'experience quand un corps en meut un autre; Et on a prouvé cy dessus que pour cet effet un corps devoit avoir et une force resistente et une force mouvante (§. 607. 623.). A present nous en venons a la question importante, coment donc la Force vient dans le corps. Nous avons vû cy dessus, que la Force doit etre une chose continüe (§. 660.). Mais nous ne trouvons dans les corps rien de continüe que les elements (§. 584.), d'ou resulte la matiere (§. 607.). Donc il

faut

faut que la force se trouve originairement dans les elements.

§. 698.

Dans les corps elle vient par des matieres fluides qui sont en mouvement.

Mais comme les corps visibles, et touttes leurs parties que nous pouvons decouvrir par les meilleurs microscopes, ne sont pas composés imediatement par les elements, mais toujours seulement par de plus petits corps; ainsy ces corps n'ont pas non plus leur force imediatement des êlements, mais plutôt de matieres fluides qui se meuvent dans les espaces qui se trouvent par cy par là vuides de matiere propre. Nous trouvons un exemple de cecy dans la pezanteur, par laquelle un corps non seulement resiste au mouvement, come nous le voyons dans l'eau, et dans d'autres matieres fluides, mais par laquelle aussy un corps est

est mû, come nous le voyons par la chute d'une pierre qui descend d'en haut. Car la pezanteur ne peut exister sans une raison suffisante (§.30.), et ne peut que par là etre expliqueé intelligible=ment (§.77.); or nous sçavons par ce qui precede qu'aucun mouvement ne peut etre continuellement augmenté, que par un heurt continuel (§.664.): Il faut donc que la matiére de la pierre pendant qu'elle tombe, soit constament pousseé vers le centre de la terre. Ainsy il faut qu'il y ait quelque chose qui la penêtre par tout, et puisse arriver a ses parties, c.a.d. on a besoin pour cela d'une matiere subtile et fluide, qui soit dans un mouvement continuel. C'est par une semblable matiere qu'on explique la force élastique, et la force

Magnétique;

Magnètique; dequoy on traittera plus amplement dans la Physique.

§. 699.

Un corps a sa force en soy. (Fremde Materie)

Nous appellerons Matiere etrangere celle qui se meut par les espaces qui se trouvent vuides de leur matiere propre. Or en tant qu'un corps contient en soy de cette matiere etrangere; en tant on peut dire, qu'il à sa force en soy.

§. 700.

A quelle force il faut avoir egard dans l'expliation des èvènemens naturels. (Ursprüngliche Krafft.)

Il est evident par là, que pour expliquer les èvènements dans le monde visible, il n'est pas besoin de citer la force originaire ou Principale qui est dans les elements (§. 697.); Mais qu'on peut s'en tenir a ces forces qui peuvent s'expliquer par le mouvement d'une matiere subtile et fluide dans l'espace vuide des corps (§. 698.).

§. 701.

§. 701.

En quoy consiste la perfection du Monde.

Il y auroit bien encore plusieurs difficultez par rapport au mouvement, mais je me reserve de travailler a les lever dans un autre occasion. Ainsy je vais continuer icy en faisant voir en quoy consiste la perfection du Monde, et quelle est la source des imperfections dans un Monde. J'ay fait voir cy-dessus (§. 152.) en general que la perfection est une harmonie de la Multiplicité. Or come le monde est composé de beaucoup de corps (§. 606.), et chacun de ceux là, de beaucoup d'autres corps plus petits (§. 613.), et que leur etat varie dans tous les instants (§. 615. 625.), ou bien pour parler en general, le monde etant une suite d'etres variables qui sont a côté l'un de l'autre et se suivent, mais

qui

qui tous ensemble sont en connexion (§. 544.); la perfection du monde consiste en ce que tout ce qui existe a la fois, et se suit, est en harmonie, c. a. d. que la raison particuliere de chaque chose (§. 545.) puisse toujours se resoudre par les mêmes raisons universelles. Il s'ensuit, que la perfection du monde est grande a proportion de la grandeur de cette harmonie.

§. 702.

Nous ne sçaurions comprendre la perfection du Monde.

Come la perfection du Monde doit etre jugée par l'harmonie de tous les êtres des plus grands jusqu'au plus petits, existants ensemble ou se suivants (§. 701.), mais qu'il n'est pas possible que nous connoissions tous les êtres, encore moins, que nous apercevions coment ils sont tous ensemble en harmonie (§. 591.); nous ne sommes pas en etat de comprendre

ni

ni d'expliquer en detail la perfection du monde (§. 171.).

§. 703.

Nous pouvons quelque fois nous tromper dans le jugement que nous en portons.

Or puisque l'imperfection des parties peut apartenir a la perfection du tout (§. 170.), il est possible que nous, qui ne pouvons qu'apercevoir un peu la perfection des parties, mais qui ne pouvons nullement comprendre la perfection de tout le Monde (§. 702.), nous regardions quelque fois le monde come imparfait dans quelqu'unes de ces parties, pendant qu'en effet il à la plus grande perfection qui peut etre en un Monde.

§. 704.

Même dans le jugement de la perfection des êtres individus.

Cela arrive non seulement quand nous voulons juger de la perfection du monde entier; mais nous pouvons aussy nous tromper lorsqu'il s'agit seulement de ses parties, et

et même de tres petits corps. Car dans chaque être dans le monde nous trouvons tant de multiplicité, et une varieté de connexion avec d'autres, si grande, que nous ne somes pas capable de tout apercevoir. Ainsy il se peut presenter une chose qui considerée individuellement peut avec raison etre tenüe pour imparfaitte, mais qui change entierement de face lors qu'elle est examinée dans sa connexion avec d'autres êtres.

§. 705.

Et particulierement dans le jugement de nôtre etat.

Nous nous trompons en cecy particulierement, lors que nous devons juger de nôtre etat: car nous ne regardons qu'au present, et ne songeons pas a sa connexion avec le passé et avec l'avenir. Nous ne considerons pas même tout le present, et negligeons par

par consequent d'en exami=
=ner l'harmonie. Celuy
donc qui veut juger raison=
=nablement de son etat, doit
observer avec soin l'un
et l'autre de ces deux
points qu'on oublie
ordinairement.

§. 706.

La perfection du monde a ses regles particulieres.

Chaque perfection a ses
regles sur lesquelles elle
est jugée (§. 164.). Donc il
faut aussy que celle du
monde ait ses regles sur
lesquelles on puisse le
juger. C'est donc ces
regles qu'il faut rechercher
quand on veut juger de
la perfection du monde.

§. 707.

Coment on les reconnoit.

Les regles tirent leur source
de la raison de la perfection
(§. 164.). p. e. La representa=
=tion des êtres presents
est la raison de la per=
=fection de l'oeil, ainsy
les regles sur lesquelles
l'oeil

l'oeil est composé, tirent
leur source de cette repre=
sentation des êtres presents.
Or, come la perfection du
monde exige, que tout soit
ensemble en harmonie
(§.152.); Il faut aussy, que
les Raisons particulieres
des perfections d'etres par=
ticuliers, ayant une Raison
capitale dans laquelle
elles conviennent enfin
touttes ensemble, et par
laquelle elles puissent
etre comprehensibles. Et
de cette Raison capitale
resultent les regles uni=
=verselles desquelles on
deduit ensuite les regles
particulieres. Celuy qui
voudroit donc trouver ces
regles par le Sens, doit
dabord chercher la Raison
capitale de la perfection,
et en deduire les regles
universelles, puis, au
moyen de la Raison capitale
chercher les raisons de la
perfection des êtres
particuliers

particuliers dans leur-
essence (§. 33.), et en deduire
les regles des perfection par-
ticulieres, en les connectant
avec les regles universelles.
Mais on peut encore prendre
une autre voye, dans la-
quelle on trouve plus de-
facilité que dans la premiere,
Sçavoir; On cherche la
raison de la perfection,
d'etres particuliers (§. 157.)
et on en forme les regles.
Or come les regles particu-
=lieres comprennent les
regles plus generales, on
peut par leur moyen par-
=venir a des regles plus
generales. Il seroit tres
utile, par consequent, qu'en
suivant les regles qui ont
eté données dans le premier
chapitre, de la perfection
des êtres en general (§. 152.
et suiv.) on recherchat la
perfection de beaucoup
d'êtres particuliers, que
nous trouvons dans la Nature

et

et dans l'art, et qu'on en notat avec soin les regles. par là on trouveroit dans la suite les Regles universelles avec beaucoup de facilité.

§. 708.

Science particuliere a cet egard.

Je ne doute pas, que si on faisoit beaucoup de recherches semblables, on ne parvint avec le têms, a trouver une Science particulieres des regles de perfection de la Nature et de l'art, qui contribueroit considerablement a une sage et prudente conduite parmi les homes (§. 19 mor.).

§. 709.

Exemples des pareilles regles.

Nous avons deja eû cy-dessus de pareilles regles universelles sur lesquelles se fonde la perfection de la Nature. Je mets de ce nombre, que la nature ne fait point de Sault: Car par là il arrive, que tout devient comprehensible dans le monde, et que, come je le

le fais voir plus bas, le monde est non seulement un oeuvre de la Puissance, mais aussy de la Sagesse de Dieu, et que les oeuvres de la Nature peuvent nous contenter. Je mets encore de ce rang, qu'un corps represse toujours un autre corps, autant qu'il en est pressé: Car c'est en quoy se fondent les regles du mouvement qui font l'ordre de la Nature. Et ailleurs on a deja remarqué d'autres regles de cet ordre, telle est p. e. que la Nature prefere toujours la plus courte voye, qu'ainsy elle ne souffre point de detours, come on le voit par les regles du mouvement que j'ay prouvées dans mes Elements de la Mechanique. Telle est encore celle, que dans la nature il y a toujours une même force entretenüe, comme l'a trouvé Leibnitz

et

et come je l'ay prouvé dans mes Elements de la Mechanique (§. 425. 426.).

§. 710.

D'ou viennent les imperfections dans la Nature.

J'ay prouvé cy dessus en general, que quelques fois les regles de la perfection peuvent se combattre et que de là resulte une exeption de la regle, d'ou vient l'imperfection qui est inèvitable (§. 164. 165. 169.). C'est pourquoy, come il y a dans le monde une grande difference des êtres, qui tous ont leur regles particulières de perfection, et que cependant il y à des regles universelles de la perfection (§. 706. 709.); il est aisé de juger, qu'encore icy les regles se contredisent quelques fois, et peuvent par là causer une imperfection inèvitable. p.e. La representation des êtres que nous devons voir, est la raison, de la perfection de l'oeil.

Deux

Deux choses sont requises pour la perfection de cette representation, Sçavoir, de la Clarté, et de la Netteté, car sans cela l'objet ne peut être, ni bien reconnû, ni distingué d'autres choses. La Clarté requiert que les raÿons de la lumiere ne deviennent pas trop foibles, quand ils arrivent au fond de l'oeil; mais la netteté exige, que l'image soit grande, afin qu'ón y puisse distinguer plus de parties. Celuy qui à quelque connoisance de l'Optique, quand il n'en sçauroit que ce que j'en enseigne dans mes fondements de la science Optique, qu'on trouve au commencement de la troisieme partie de ma Mathematique Allemande sçaura, que le trop de Netteté nuit a la Clarté. C'est pourquoy, sans parler d'autres regles qui combattent

celles

celles de la perfection de l'oeil, il a fallu admettre icy une exception de la regle de la Nettete, pour ne pas prejudicier a la Clarté. Et de la resulte l'imperfection de l'oeil, qu'il ne voit pas si bien que par un microscope. — Cependant quand on considere l'oeil come une partie du corps humain, qu'ensuite on compare l'imperfection de l'oeil avec la perfection generale de tout le corps; on trouve, comme cela à eté deduit cy devant plus amplement (§. 703.), que l'imperfection de l'oeil apartient a la perfection de tout le corps, qui en effet auroit en general moins de perfection si l'oeil en avoit d'avantage. Nous ne devons point douter, que ce que nous trouvons dans ce petit exemple, ne se trouve de même dans tous

tous les autres. On n'a, pour s'en asfurer qu'à faire l'operation que j'ay proposeé precedemment (§. 707.).

§. 711.

Source des Evenements extraordinaires.

Nous devons mettre au nombre des imperfections de la nature, les évènemens extraordinaires, comme la naissance des monstres et autres semblables. Car ce sont encore des exceptions de la regle, qui n'arrivent par aucune autre raison, que parce que dans ces cas plusieurs regles universelles se combattent. Et nous pouvons dire sans nous tromper, que même les regles, par lesquelles l'ordre est entretenu dans le monde, et les choses ordinaires sont produites, produisent aussy dans son têms et en son lieu ce qui s'éloigne des regles, c'est à dire, l'extraordinaire.

Celuy

Celuy qui a appris l'optique conçoit aisement ceçy. Nous y trouvons des regles auxquelles la vüe se conforme. Mais ces mêmes regles, suivant lesquelles dans la plupart des cas, nous voÿons un objet tel qu'il est, contiennent aussy la raison pourquoy les choses nous paroissent quelques fois tout autrement qu'elles ne sont. p. e. La même regle selon laquelle il arrive, que je vois en mouvement un être qui est mû, fait aussy qu'un être me paroit se mouvoir, qui n'est point en mouvement, ou qu'un être en mouvement me paroit immobile (§. 88. 96. opt.)

§. 712.

Comment un Monde est plus parfait qu'un autre.

Cependant il est certain qu'un monde est plus parfait, où l'exception est tellement reglée, que la plus grande harmonie des regles est

conservée

conservée (§. 166.), que lors=
=que l'exception d'une regle
cause de nouveau une
exception d'une autre regle.
Au dernier cas les imperfections
se multipliront sans neces=
=sité et beaucoup de perfe=
=ctions n'existeront pas,
qui eûssent trouvé lieu avec
une autre exception. Mais
il nous est impossible de
faire voir cela dans un
Monde en particulier (§. 702.)
cependant dans des Corps
particuliers, qu'on peut
tous regarder comme de
petits mondes (§. 544.), comme
sont les corps des animaux
et les nôtres, on le peut
comprendre facilement.

§. 713.

Ulterieures raisons de la perfection du monde.

Comme la perfection
consiste dans une harmonie
de la multiplicité (§. 152.),
et cette harmonie étant
plus grande plus la
Multiplicité des êtres qui
sont en harmonie, est
grande,

grande; il s'ensuit que le monde ou il se trouve une plus grande multiplicité d'êtres, est plus parfait, que celuy ou on apperçoit moins de differenie, et par consequent, ou on remarque plus de choses, que là ou on à moins a remarquer.

§. 714.

Objection

Il pourroit exister icy un doute, qui merite qu'on y fasse attention. Autre fois on composoit les montres de plus de roües qu'apresent, chacun tient que les nouvelles sont plus parfaittes, par la raison même, qu'on fait avec peu de roües, ce a quoy on en employoit beaucoup plus dans les vieilles. Et si on pouvoit composer une montre avec moins de roües encore que nous n'en employons apresent

apresent, et qui fit pourtant le même effet que nos montres, on la tiendroit pour plus par=faitte a cause de la sim=plicité de sa composition. Et en general on regarde come une imperfection de faire avec beaucoup, ce qu'on pourroit faire avec peu. Donc on devroit suposer qu'un monde ou il n'y auroit pas une si grande Multiplicité d'etres, seroit plus parfait qu'un autre trop composé. Et de cette façon il ne s'ensuivroit pas, qu'un monde fut plus parfait, ou il y auroit plus de choses a remarquer; mais seulement, ou tout seroit mieuse en harmonie.

§. 715.

§. 715.

Reponse.

Je ne nieray pas, que cette objection ne puisse paroitre difficile a ceux qui ne comprennent pas assez la nature de la perfection. Mais l'exemple de la montre par lequel on eclaircit l'objection, est propre aussy a lever tous les doutes a cet egard, pour peu qu'on y fasse attention. Lorsque nous jugeons qu'une montre est plus parfaitte qu'une autre a cause de la simplicité de sa composition, nous supposons en même têms, que l'une va aussibien que l'autre, et qu'on tire le même usage de touttes les deux. S'il se trouvoit icy une differenee, que p.e. la plus composée allat avec plus de justesse, ou marquat plus de changements dans le têms, que l'autre qui seroit d'une composition plus simple, on ne prefe=roit pas celle-cy a l'autre, pour

pour la simplicité de sa composition. Parou on voit que c'est principalement dans le variable que produit ce, qui est continû, qu'on doit chercher la multiplicité, par l'harmonie de laquelle la perfection devient plus grande. Afin que nous puissions aprésent appli=quer au monde ce qui vient d'etre dit des montres, nous devons nous représenter deux mondes, dans lesquelles les mêmes èvènemens arrivent, tout come les montres marquent les mêmes changements du têms; mais dont l'un consiste en une plus grande quantité de matière, et en plus de corps solides qui en sont formés, que l'autre; tout come une de ces montres à un plus grand nombre de roües que l'autre. En ce cas, on ne remarqueroit pas plus de variété

varieté dans l'un que dans l'autre, et cela se feroit pourtant dans l'un de ces mondes avec moins, que dans l'autre: Ainsy le monde ou cela s'effectueroit avec moins de matiere, et moins de corps solides, seroit sans doute plus parfait, que celuy dans lequel, par plus de detours on ne feroit que la même chose. Mais si l'on supposoit, que par plus de matiere, et par une plus grande quantité de corps solides il y auroit plus d'evênemens en harmonie, que dans un autre monde ou il n'y auroit pas tant de matiere, et qui n'auroit pas tant de corps solides, de même qu'une montre, qui est plus composée, marque plus de changements du têms, qu'une autre d'une moindre composition: alors, il n'y a aucun doute que le

le monde ou il y à plus de matiere, et plus de corps solides, ne fut preferable a l'autre, ou il y auroit moins de tout.

§. 716.

Autres raisons de la perfection du Monde.

Il faut considerer aussy, que plus il y à d'évênemens dans le monde qui sont en harmonie plus il y à a remarquer. Et là ou cela est ainsy, il y à une plus grande perfection (§. 152.). On voit aussy par là qu'il y à moins d'exceptions de la regle, dans ce qui est plus parfait. Car plus le tout est en harmonie, moins il y à d'écarts de la regle. Il s'ensuit qu'un monde est plus parfait, ou l'extra=ordinaire est plus rare, qu' un autre, ou il arrive souvent (§. 711.).

§. 717.

Ordre dans le Monde.

Comme il y à de l'ordre dans la perfection (§. 156.), il faut aussy qu'il y ait

d'autant

d'autant plus d'ordre dans un monde plus il y a de perfection.

§. 718.

En quoy consiste l'ordre de la nature.

Mais come tout ordre est fondé sur des regles (§. 150.); ce sont les regles, selon lesquelles les changements de la nature arrivent, et selon lesquelles les êtres corporels sont composés, qui font, ce qu'on appelle, L'ordre de la Nature.

§. 719.

Difference entre l'ordre et la perfection.

Mais ces regles ne sont point differentes de celles sur lesquelles on juge la perfection du monde (§. 706.). Cependant l'ordre demeure distingué de la perfection. Car quand touttes les regles sont en harmonie; il en resulte la perfection (§. 152.). Sçavoir les regles font l'ordre (§. 150.); L'harmonie des regles, et les exceptions avec lesquelles la plus grande harmonie est conservée, font la perfection.

§. 720.

Tout ce qui est en ordre n'est pas dabord parfait.

§. 720.

C'est pourquoy tout ce qui est en ordre, n'est pas dès là parfait. Car, p.e. les fenêtres et les portes d'un batiment peuvent etre selon les regles de la convenance. Or la convenance se fondant dans la conformité et dans la situation de ces parties (§. 26. archit.); elles sont en ordre (§. 132.). Et cet ordre à ses regles, qu'on peut trouver dans tous les cas, par cette conformité ou ressemblance (§. 141.). Cependant cet ordre n'exige pas que ces fenêtres soient parfaittes: car on peut en les construisant, avoir observé beaucoup de regles qui ne conviennent pas dans une raison universelle c.a.d. dans le but general des fenêtres, et qui par consequent ne sont pas en harmonie. On peut même y avoir observé des regles qui ne conviennent pas

avec

avec les regles universelles de la perfection des Etres corporels. Et ainsy la perfection y manque, bien qu'il y ait de l'ordre.

§. 721.

L'ordre est different en soy par rapport a la perfection.

C'est par cette raison qu'on a coutume d'attribuer de la perfection a l'ordre, et un ordre peut etre plus parfait qu'un autre. Mais cela n'arrive pas parce qu'il se trouve plus de regles dans l'un que dans l'autre, mais parce que dans l'un les regles sont plus en harmonie que dans l'autre. On le voit clairement en ce que le superflu n'apartient pas a la perfection. La quantité des regles peut bien causer une superfluité, mais elle ne peut pas faire une perfection. D'un autre côté la superfluité n'est pas dabord une imperfection reelle, encore qu'elle puisse

puisse etre mise au rang
des deffauts de la perfection.
Car l'imperfection resulte
du combat des regles, par
ou il arrive une exception
sans une raison suffisante.
Sçavoir, beaucoup de regles
peuvent convenir dans un
même ordre, sans etre en
harmonie par rapport a
une Raison Capitale. Les
regles, de la verite, ne se
combattent pas, puisque
sans cela elles ne pourroient
pas avoir lieu a la fois, et
ainsy elles ne sont pas
proprement une imperfe=
=ction (§169.). Cependant
comme elles ne sont pas
en harmonie, elles ne
contribuent rien a la
perfection, et par
consequent par rapport
a la perfection, elles
doivent etre regardées
comme superfluës.

§. 722.

L'ordre du Monde ne peut pas toujours ni entièrement etre connüe par l'experience

§. 722.

Comme on ne voit pas l'ordre, jusqu'à ce qu'on remarque la ressemblance des differents ordres tant par rapport au têms que par raport a l'espace (§. 132.); il peut y avoir beaucoup d'ordre dans un Monde, que nous ne remarquons pas, parce que nous en pouvons trop peu apercevoir. Et comme d'ailleurs nous ne reconnoissons les choses que confusement et qu'ainsy nous n'apercevons pas ce qu'il y à de ressemblant en eux (§. 214.), que par consequent nous prenons pour dissemblance, ce qui contient beaucoup de ressemblances tant par raport a l'espace que par raport au têms: il peut arriver que nous prennions même l'ordre pour un désordre. Par cette raison on ne sçauroit bien prouver l'ordre dans le monde, par

l'experience

l'experience, encore qu'on le puisse suffisament deffendre contre les objections. Mais plus bas, ou on traittera de Dieu, cet ordre pourra se prouver par ses attributs.

§. 723.

Pourquoy cela arrive.

Nous avons vû precedement (§. 587.), que dans le monde aucun Etre ne peut etre ressemblant a un autre Etre: ce qui est entendu d'une ressemblance totale. C'est pourquoy, lors qu'il se trouve quelque chose de ressemblant dans les Etres qui sont dans le monde, cela est toujours caché sous ce qui est dissemblant. Or, puisque nous ne conoissons point l'ordre, jusqu'a ce que nous comprennions nettement ce qui est ressemblant (§. 136.), il est encore evident dou vient que souvent l'ordre de la nature nous demeure caché.

§. 724.

Ce que c'est que le cours de la Nature.

(Lauff der Natur)

§. 724.

Comme tout arrive dans le monde selon que l'essence des Etres, et les regles du mouvement, dont il a eté parlé cy-dessus (§. 675. 682.), le requierent (§. 614. 615.); on comprend par là nettement ce que c'est proprement, qu'on appelle le Cours de la nature. Sçavoir le cours de la nature n'est autre chose, que le résultat des évênemens dans le monde suivant l'essence des Etres qui s'y trouvent, et en conformité des regles du mouvement.

Ce qui y est conforme, Et ce qui y est contraire.

§. 725.

Ainsy, ce qui à sa raison dans les loix du mouvement, et dans l'essence des Etres, et qui par consequent est naturel (§. 630.), est conforme au Cours de la nature; Et ce qui n'a point de raison dans l'essence des Etres, ou

dans

dans les Loix du mouve-
-ment, et dont le contraire
y est plutôt fondé, est
contraire au cours de la
Nature.

§. 726.

Les miracles y sont contraires.

Par consequent les Miracles
sont contraires au cours
de la nature (§. 633.).
Donc ils dérangent le
cours de la Nature (§. 639.).

Chapitre V.

Chapitre V.

De l'Essence de l'âme, et d'un esprit en general.

§. 727.

Present propos.

J'ay deja cy dessus au troisieme chapitre, traitté amplement de l'âme, mais seulement en tant que nous apercevons ses operations, et que nous en pouvons avoir une conception nette (§. 191.). A present nous avons a rechercher, en quoy consiste l'Essence de l'âme et d'un esprit en general, et comment, ce que nous apercevons d'elle, et que nous avons remarqué cy-dessus, y est fondé. Nous aurons encore a cette occasion a traitter de beaucoup de choses par raport a l'âme a la connoissance desquelles l'experience ne nous conduit pas dabord. Et ainsy on voit que ce qui a eté dit cy dessus de l'âme, fondé sur l'experience, est la pierre

pierre de touche de ce qui sera enseigné icy de sa-nature et de son Essence, et des operations qui y sont fondées, mais que ce qui sera enseigné icy n'est nullement la pierre de touche de ce que nous enseigne l'Experience.

§. 728.

Pourquoy nous comencons par les Notions.

La premiere chose que nous avons remarqué de nous, etoit: que nous avons dés notions de nous et d'autres Etres hors de nous (§.1.), c'est a dire, que nous sçavons, que nous nous representons apresent beaucoup d'Etres comme hors de nous (§.194.), p. e. Je scay, qu'apresent je vois un miroir et ma figure dans le miroir. Je scay, que je tient le miroir dans ma main; et que je le mets a côté. Je scay qu'au lieu du miroir je prends un mouchoir, et que j'essuye la tache que dans

dans le miroir j'avois apercevie au visage. C'est pourquoy nous rechercherons coment il arrive que nous avons notion de ces choses.

§. 729.

Quand nous avons une notion de quelque chose.

Nous trouvons donc, que nous avons une notion des choses, lorsque nous pouvons les distinguer. Come dans l'exemple qu'on vient de donner, j'ay une notion, que je vois le miroir, lors-que non seulement je distingue les differentes parties dont il est construit, mais que je me represente aussy la difference du miroir et d'autres êtres que je vois a la fois avec luy, ou que j'ay vu peu auparavant. De même j'ay une notion que je prends le mouchoir, en ce que je le distingue non seulement du miroir que j'ay eu auparavant dans les mains, mais aussy des mains mêmes,

mêmes, de la table ou je le prends, et d'autres êtres que je vois dans le même têms. Quand nous ne remarquons pas la difference des êtres qui nous sont presents; nous n'avons point de notion de ce qui tombe dans nos sens, p. e. Lors qu'un hôme lit dans un livre, il n'a point de notion de ce qu'il entend, encore que le son des parolles tombe comme d'autres fois dans ses oreilles, et y cause les changements ordinaires. Et dans ce cas, quand nous voulons indiquer la cause pourquoy nous n'en avons point de notion, nous disons: que nous n'y avons pas bien fait attention. Lors donc que nous examinons, ce que nous avons perdu par là, que nous n'y avons pas bien fait attention; nous ne trouvons rien autre

autre chose, sinon, que nous n'avons pas remarqué la difference du son, par laquelle les parolles se font connoitre. Car nous avons bien entendu qu'on a parlé, mais nous ne sçavons pourtant pas proprement ce que c'etoit.

Quand nous avons une Notion de nous.

§. 730.

On voit par là, quand nous avons une notion de nous, sçavoir; quand nous remarquons la difference qu'il y a entre nous et d'autres êtres dont nous avons une notion. Mais cette difference se montre dabord, aussitôt que nous avons une notion des autres êtres. Car si nous devons avoir une notion de ce que nous reconnoissons par nos sens, il nous faut remarquer la difference de ce que nous apercevons dans cet objet, et distinguer en même têms des autres êtres, celuy que nous reconnoissons (§. 729.). Mais la

la representation ou /: ce qui paroits plus clair: / cet acte de distinguer, est une operation de l'âme, et nous reconnoissons par là la difference de l'âme et des êtres qu'elle se represente et qu'elle distingue. Et ainsy nous avons aussy une notion de nous (§. 729.)

L'experience est conforme a ce que je viens de dire. Car quand nous ne pensons pas aux operations de l'âme qui arrivent en elle, et nous distinguent des choses que nous pensons; alors nous n'avons point de notion de nous, et si quelqu'un nous demandoit, si dans ce moment nous avons une notion de nous? nous ne pourrions repondre autrement, sinon; qu'apresent nous n'avions pas pensé a nous. Veut on aller plus loin, et examiner ce qui a manqué, lorsque nous n'avons

n'avons pas pensé a nous, et qui sans cela est present lorsque nous pensons a nous, nous ne trouverons autre chose, sinon; que nous ne nous somes pas representé les operations de nôtre âme, ni par là la difference de nous et de ce que nous pensons.

§. 731.

L'obscurité des sentiments interieurs suprime la notion.

Quand nous ne remarquons pas la difference des choses, il en resulte une obscurité des pensées (§. 201.). C'est pourquoy, lorsque dans ce que nous nous representons a la fois, il n'y à aucune difference a remarquer, de maniere que nous ne distinguons rien dans toutte la representation; Touttes nos pensées seroient entierement obscures. Mais aussy nous n'aurions alors notion d'aucune chose (§. 729.), ni par consequent de nous mêmes (§. 730.). Ainsy l'obscurité totale suprime la notion.

§. 732.

§. 732.

La notion exige clarté et netteté.

D'un autre côté, puisque la clarté resulte de l'observation de la difference dans la multiplicité (§. 201.), et que la netteté resulte de la clarté des parties (§. 207.), on comprend de la même maniere, que la clarté et la netteté des pensées sont le fondement de la Notion.

§. 733.

La notion exige une Meditation.

Celuy qui distingue des choses doit les comparer. Car nous les distinguons quand nous apercevons dans l'une, ce, que nous ne sçaurions mettre a la place de ce que nous trouvons dans l'autre (§. 17.). Mais nous ne sçaurions apercevoir cela qu'en comparant les choses mêmes, ou ce qui se trouve different en elles. Quand nous comparons la mutiplicité et que nous la distinguons, nous appellons cela Mediter. (überdenken) Ainsy il est clair que la notion exige une

une Meditation. Donc un être qui ne peut rien mediter, n'a de notion d'aucune chose, ni par consequent de soy même.

§. 734.

La notion exige une memoire.

Celuy qui compare les pensées doit non seulement pouvoir retenir ce qu'il pense, mais sçavoir aussy, qu'il à deja eu auparavant cette pensée, ainsy il doit etre pourvu d'une memoire (§. 249.). Or, celuy qui a une notion de soy et d'autres choses, compare des pensées, et les distingue (§. 733.); donc il faut qu'il ait une memoire. Il s'ensuit que la notion exige une Memoire.

§. 735.

Coment il arrive proprement que nous avons des notions.

Et apresent nous compre=nons, comment il arrive que nous avons une notion, c. a. d. que nous sçavons que nous pensons, et pour=quoy nos pensées font la notion (§. 194.). Sçavoir, quand

quand nous pensons quelque chose, nous retenons une pensée pendant un têms remarquable, et la distinguons pour ainsy dire d'elle même par les parties du têms, que nous distinguons quoy que confusement (§. 214.). Nous la comparons a elle même et reconnoissons, qu'elle est encore la même (§. 17.), et de cette maniere nous sçavons par la Meditation que nous l'avons deja eüe auparavant. Et ainsy la memoire et la meditation produisent la notion (§. 733. 734.).

§. 736.

Chaque pensée a un têms mesuré.

Comme il faut qu'il arrive differentes choses dans l'âme, pour qu'elle ait notion d'une chose (§. 735.). la notion exige du têms (§. 94.). Or nos pensées etant des changements de

de l'âme desquels nous avons notion (§. 194); — chaique pensée arrive dans un têms, ou bien chaique pensée a son têms mesuré.

§. 737.

Pourquoy les pensées ont de la promptitude.

Mais comme un têms peut etre plus grand qu'un autre, une pensée peut aussy durer plus longtêms qu'une autre. C'est pourquoy on attribüe une promptitude aux pensées, et ainsy une pensée peut etre plus prompte qu'une autre. Sçavoir, on juge la promptitude des pensees par la longueur du têms qu'elles durent, tout comme on juge la vitesse du mouvement par la longueur de la ligne par laquelle le mouvement se fait dans un têms donné. Et c'est

ce

ce qui a induit plusieurs
a regarder les pensées come
un mouvement d'une matiere
subtile et fluide: mais il
n'ont pas consideré, que
touttes les autres choses
qui se trouvent en general
dans le mouvement, ne
se trouvent pas dans la
pensée. Il seroit trop
long et superflû de faire
voir ceci en detail, puis=
=qu'on voit aisement, que
lors qu'on attribüe une
promptitude ou vitesse
a la pensée, c'est une
expression prise du
mouvement, et qu'on
peut comprendre sa
promptitude sans
mouvement, d'autant
plus que je n'ay rien
emprunté du mouvement
lorsque je l'ay etablie.

§. 738.

Aucun corps ne peut penser.

§. 738.

Tous les changements des corps arrivent par le mouvement (§. 615.), et ont leur raison dans la grandeur, dans la figure, et dans la situation des parties (§. 614.). Ainsy si un corps devoit penser il faudroit que les pensées fussent un changement qui arrivat par un mouvement determiné dans la situation de quelques parties de certaine grandeur et figure. Si donc la pensée devoit etre conservée un certain têms, il faudroit, ou que les parties fussent conservées dans leur situation, et par consequent que leur mouvement fut arreté, ou il faudroit que d'autres parties ressemblantes fussent portées a leur place par un mouvement ressemblant. Si ensuite le corps devoit avoir une notion de ce changement, il faudroit que les deux

Situations

situations ressemblantes de ce corps (§. 18.) fussent comparez, et que leur ressemblance en soy, et leur difference tant par raport au têms, que par raport au corps fust remarquable (§. 733.). Or cela ne pouvant se faire par le mouvement des parties, car elle ne peuvent representer qu'une chose composée par leur grandeur, figure, et situation; il sensuit que le corps ne peut pas avoir de notion de ce changement, et de la representation qui en a resulté (§. 735.); Puis donc que les pensees sont la notion (§. 194.); aucun corps ne peut penser.

§. 739.

Ni la matiere subtile ne peut penser.

Je scay bien, que ceux qui attribuent des pensées au corps, s'imaginent, que les pensees consistent dans le mouvement d'une matiere subtile dans le cerveau: Mais

Mais come dans nôtre preuve nous n'avons pas receu que la matiere soit grossiere; elle demeure ferme et inébranlable, quelque subtile qu'on suppose la matiere. Car tout ce qu'on peut supposer tout au plus c'est que par là une representation de quelque chose de composé peut etre conservé: Mais il n'y aura point de notion, qui est pouttant requise pour faire la pensée (§. 194.)

§. 740.

Differenee des pensées et des representations dans la machine.

Mais quand même il se trouveroit une machine ou un corps, dans lequel, moyennant la lumiere, et d'autres attouchements exterieurs, il existat un mouvement interieur, par lequel une matiere subtile fut mise dans un tel ordre, qu'elle representat le corps exterieur duquel seroit parti

parti la lumiere, ou qui
l'auroit touchée de quelque
autre maniere. Il y auroit
toujours une difference remar=
=quable entre cette represen=
=tation, et la pensée de l'âme
par laquelle elle se repre=
=sente ce même corps.
Car dans le corps cette
representation se feroit
en luy: mais l'âme se
represente tout, come hors
d'elle. Et la raison en est
claire par ce qui a deja
eté dit. L'âme se represente
les choses comme hors d'
elle, parce qu'elle reconoit
ces choses come differentes
d'elle (§. 45. 730.). Mais le
mouvement de la machine
ne sçauroit effectuer qu'elle
compare a elle même la
chose qui est representée
en elle, et qu'elle represente
en même tems la difference
qu'il y a entre elle, et
cette chose. C'est pourquoy,
de

de quelque maniere qu'on s'y prenne, les representations materielles des choses dans une machine ne sçauroient jamais devenir des pensées.

§. 741.

Un corps ne sçauroit acquerir une force de penser.

Je sçay bien que plusieurs sont d'opinion, que Dieu pourroit donner une force de penser, a un corps, et même a une matiere. Mais nous avons vu (§. 738.), qu'il ne peut resulter aucune pensée de l'essence et de la nature d'un corps; et ils le reconnoissent eux mêmes, quand il veullent que Dieu la luy doit attribuer. Ainsy il faudroit que Dieu fit, qu'il resultat de l'essence d'un corps, quelque chose qui n'en peut resulter, et qu'ainsy il changeat son essence, ou qu'il luy donnat en même têms avec son essence, l'essence d'un autre être, d'ou il peut resulter des pensées. Or il est connû que

que l'essence d'un être est invariable (§.42.), et que l'essence d'un être ne sçauroit etre communiqué a un autre être (§.43.). Donc lorsqu'on dit que Dieu doit dôner a la matiere une force de penser; c'est come si on desiroit que Dieu fit que le fer devint aussy or, de sorte que ce fut en même têms fer, et or.

§.742.

L'âme est un être simple.

Puis qu'un corps selon son essence et sa nature ne sçauroit penser (§.738.739.), et que ni un corps, ni une matiere ne peut recevoir une force de penser (§.741.); l'âme ne peut etre corporelle ni materielle (§.192.). Et come par les preuves que fournissent les raisons alleguées il est evident en general, que les pensees ne sçauroient convenir a un être composé, il faut que l'âme soit un être simple (§.75.).

§.743.

§. 743.

Elle subsiste par soy même.

Tous les êtres simples etant des Substances (§. 127.); il faut aussy que l'âme soit un être subsistant par soy même (§. 742.).

§. 744.

Elle à une Force.

Et comme toutte substance à une force, d'ou, come de leur source, resultent ses changements (§. 114. 115.); il faut aussy que l'âme ait une semblable Force d'ou derivent ses changements, que nous avons determinés par l'experience, cy dessus au chapitre troisieme.

§. 745.

Elle n'a qu'une seule force.

Cependant, come elle est un être simple (§. 742.), et que dans un être simple il ne peut y avoir de parties (§. 75.); il ne peut pas se rencontrer dans l'âme plusieurs differentes forces, puisque chaque force exigeroit une substance a part a qui elle convien=droit (§. 127.). Sçavoir, une

force

force consiste dans un effort de faire quelque chose (§. 117.), et ainsy plusieurs forces supposent plusieurs efforts. Mais il ne se peut, qu'un être qui est simple, ait plusieurs efforts a la fois, car ce seroit come si un corps, qui dans son mouvement doit etre consideré come un être indivisible (§. 667.), devoit se mouvoir vers des cotez differents a la fois. Ainsy il n'y à dans l'âme qu'une seule et unique force, de laquelle viennent tous ses changements, quoy que par raport aux differents changements, nous donnions a cette force des noms differents.

§. 746.

Eclaircissement par un exemple.

Il en est de même par raport aux êtres corporels. p. e. dans la flâme d'une chandelle allumée il n'y a qu'une seule force,

Sçavoir

sçavoir la force mouvante par laquelle la flâme â son mouvement. Mais cette unique force reçoit plusieurs noms par la difference de ses effets. Car, lors qu'on voit que la chandelle eclaire, on luy attribuë une force d'eclairer, si on observe que sa flâme echauffe; on dit qu'elle a une force d'echauffer. De même on luy donne une force d'allumer, parce qu'elle allume; une force de bruler parcequ'elle brule; et ainsy du reste.

§. 747.

La force unique de l'âme produit des effets differents.

Ainsy, ni les Sens (§. 220) ni la force d'imagination (§. 235.), ni la memoire (§. 248.), ni la meditation (§. 272.), ni le Sens (§. 277.), ni les desirs sensuels (§. 434.), ni la volonté (§. 492.) ni ce qu'on pourroit encore outre cela distinguer dans les changements qu'on remarque dans l'âme, ne

ne sçauroient etre des forces differentes (§.745.). Ainsy il faut que cette seule et unique force de l'âme produise, en differents têms, et les sensations, et les imaginations, les conceptions ou idées claires, et les raisonnements, les desirs, le vouloir et le non vouloir, et tous les autres changements. Et c'est precisement ce que nous avons a rechercher, sçavoir d'ou vient cette difference dans les effets d'une seule et unique force.

§. 748.

Comment on apprend a la connoitre.

Afin que nous appreñions à connoitre cette force, nous devons mediter sur les changements qui arrivent dans l'âme. Car comme la force est la source des changements (§.115.); elle ne peut etre reconnüe que par les changements qu'elle produit.

§.749

§. 749.

Ce que c'est que des Sensations.

Les changements les plus ordinaires que nous observons dans nôtre âme, ce sont les Sensations. Elles nous representent les corps, qui touchent les membres de nos Sens (§. 220.). Les corps sont des êtres composés (§. 606.). Ainsy les sensations representent des êtres composés. L'âme dans laquelle se fait cette representation est un être simple (§. 742.). Donc, le composé est representé dans le simple. Il s'ensuit que les sensations sont des representations du composé dans le simple, qui arrivent a l'occasion des changements dans les membres exterieurs des Sens.

§. 750.

Ce que c'est que des Imaginations.

Quand nous nous imaginons des choses, ce sont encore des êtres corporels, que nous avons deja apercus cy-

cy-devant (§. 238.), ou que nous composons nous mêmes (§. 241.). Et encore en cette occasion le composé est representé dans le simple, et en cela les imaginations et les sensations convienent.

§. 751.

Difference des sensations et imaginations, et des images.

Mais aussibien les sensations que les imaginations convienent en cecy avec les images, come, les tableaux, et les Statües, qu'elles sont une representation d'un composé: Et c'est pourquoy on appelle Images, les representations des êtres corporels. Sçavoir, un image en general est une representation du composé. Mais les sensations et les imaginations sont differents des tableaux et des statües, en ce qu'elles se font dans le simple, et ceux cy dans le composé. Car un image que l'art a produit,

produit, est une representa=tion du composé dans le composé, et en particulier un tableau est une repre=sentation du composé sur un plan; au lieu qu'une Statüe ou une image sculptée, ou arondie est une representation du composé dans un espace corporel.

§. 752.

Coment une sensation devient une pensée.

Lors donc qu'a cette repre=sentation il se joint une meditation et une memoire; alors l'âme a une notion de ce qu'Elle se represente (§. 733. 734.), et de cette maniere cela devient une pensée (§. 194.). Mais come nous avons une notion de nous, nous reconnoissons la difference qu'il y a entre elle et nous (§. 730.), et c'est pourquoy nous nous repre=sentons les choses come hors de nous (§. 45.). Et c'est

ce-

ce que les pensées ont particulierement par dessus les tableaux et les Statües, qu'elles representent les choses hors de l'âme, au lieu que ceux-cy les representent en eux.

§. 753.

L'âme a une force de se representer le monde.

J'ay deja remarqué cy-dessus que les sensations se reglent sur les changements qui arrivent dans les membres des sens (§. 219.) et qui nous representent les corps dans le monde qui touchent nos sens (§. 217. 220.). Mais ces corps sont une partie du monde (§. 606.). Et ainsy l'âme se represente une partie du monde, ou autant du monde, que la situation de son corps dans le monde le peut permettre, par consequent, puisque les effets de l'âme viennent de sa force (§. 744.), l'âme a une force de se representer le-

le monde suivant la situa-tion ou position de son corps dans le monde.

§. 754.

Tout ce qui arrive dans l'âme vient de cette force.

Côme l'âme n'a qu'une seule et unique force, d'ou viennent tous ses changements (§. 745.), il faut, que de cette force, par laquelle elle se represente le monde (§. 753.), il resulte touttes les autres varietez que nous remarquons en elle. Or comme il convient a un Philosophe de montrer coment, et pourquoy une chose est possible (§. 5. proleg. Log.); Nous aurons a rechercher principalement dans ce chapitre, comment de cette unique force de representer le monde, resultent tous les changements que nous avons remarqué cy-dessus dans le troisieme chapitre par rapport a l'âme.

§. 755

§. 755.

L'Essence de l'âme consiste dans cette force.

Puis donc que cette force est la raison de touttes les varietez qui arrivent dans l'âme (§. 754.); c'est en elle que consiste l'Essence de l'âme (§. 33.), ainsy elle est la premiere chose qu'on peut penser de l'âme (§. 34.). Et celuy qui la conoit nettement est en etat de montrer la raison de tout ce qui convient a l'âme (§. 33.). Come nous le verrons bientôt plus amplement.

§. 756.

De même que sa nature.

Comme on appelle la nature d'un être, ce qui le rend actif et capable d'effectuer quelque chose (§. 628.), et que l'âme moyennant sa force, par laquelle elle se represente le monde (§. 753.), est une Essence active (§. 754.); il sensuit que cette force est aussy la nature de l'âme.

§. 757.

Ce qui est naturel dans l'âme.

§. 757.

Donc, ce qui dans l'âme est fondé dans cette force, est naturel par raport a l'âme, tout come par raport au corps on appelle naturel, ce qui est fondé dans sa nature, c'est a dire, dans son Essence et dans sa force (§. 630.).

Ce qui est sur-naturel dans l'âme.

§. 758.

Au contraire, ce qui n'est pas fondé dans cette force, ne vient pas de l'essence et de la nature de l'âme (§. 755. 756.), et par consequent est sur-naturel par raport a l'âme, tout come par raport au corps et au monde en general on appelle sur-naturel, ce qui n'est fondé ni dans l'essence ni dans la nature des corps et du monde.

Quand il arrive un Miracle a l'âme.

§. 759.

Or, comme un effet sur-naturel est appellé un miracle (§. 633.), il arrive un miracle a l'âme, quand il existe en elle un changement

sur-naturel

sur-naturel, c. a. d. quand ce changement n'est pas fondé dans la force de l'âme (§. 758.)

§. 760.

La question pourquoy les pensées de l'âme sont en harmonie avec le corps est tres difficile.

Nous avons deja cydessus (§. 527. et suiv:) deduit amplement, jusqu'où moyennant l'experience, les pensées de l'âme conviennent avec quelques changements qui arrivent dans nôtre corps, et de même jusqu'où quelques changements dans le corps sont en harmonie avec d'autres pensées de l'âme. Mais comme nous avons prouvé que l'âme a une force de se representer les choses qui causent des changements dans son corps; nous devons rechercher apresent d'où vient, que l'âme et le corps sont en harmonie, et pourquoy l'âme produit toujours une pensée qui convient precisement a l'etat present du corps. Et c'est là cette grande question

question qui à donné tant de peines aux Philosophes, sçavoir. coment il est possible que l'âme et le corps ayant communication ensemble: mais dont la solution n'importe ni a la Theologie, ni a la morale, ni a la Politique ni a la medecine, parce qu'on se contente de ce que l'experience enseigne de l'harmonie de l'âme et du corps /§. 527. et suivants./.

§. 761.

Si la force du corps produit des pensées dans l'âme, et si la force de l'ame produit des mouvements dans le corps?

On croit communement, que par la force du corps, il se produit des pensées dans l'âme, et que par la force de l'âme il se produit des mouvements dans le corps. Sçavoir, on s'imagine, que lors que par des êtres corporels, qui touchent les membres de nos sens, il existe un mouvement dans les nerfs et dans la matiere fluide qui s'y trouve,

cette

cette matiere subtile, par
son mouvement, produit des
pensées dans l'âme que nous
appellons sensations (§.220.),
et par lesquelles nous nous
representons les corps qui
sont hors de nous qui
causent ces changement dans
les membres de nos sens
(§.749.). Que d'un autre
côté, l'âme, par sa force,
c. a. d. par sa volonté, produit
de certains mouvements dans
les membres du corps, par
les quels le corps execute
ce que l'âme veut. Il y
en à même qui attribuent
a l'âme une force secrette
de mouvoir le corps. Et
cette opinion du commun
des hommes a eté longtêms
celle des Philosophes, bien
qu'aujourdhuy il y en ayent
peu de ce sentiment. Cet
effet de l'âme sur le corps,
et du corps sur l'âme a eté
appellé une Influence
naturelle d'un être dans
un

un autre; et on a soutenu de là, que la comunication de l'âme avec le corps etoit fondée sur une influence naturelle d'un être dans un autre. On est convenu aisement que cette influence ne pouvoit ni se comprendre, ni s'expliquer intelligible=ment. Mais on s'est imaginé, qu'elle etoit fondée dans l'experience. Mais come j'ay deja fait voir cy dessus (§. 529. 534. 536.) qu'on ne sçauroit prouver par l'experience, que l'âme agisse sur le corps; ni que le corps agisse sur l'âme, on ne peut s'empecher de dire, que cette influence naturelle de l'âme dans le corps, et du corps dans l'âme est suposée sans aucun fondement.

§. 762.

L'action du corps sur l'âme et de l'âme sur le corps est contraire à la nature.

L'action de l'âme sur le corps, et du corps sur l'âme ne sçauroit s'expliquer intelligiblement par l'idée que nous avons du corps

et

et de l'âme, et par les regles prescrites a l'un et a l'autre dans leurs operations, qui sont les loix de leur nature. Elle ne peut pas non plus se demontrer par l'experience (§.761.); Ainsy on à assez de raison pour ne la pas admettre, puisqu'on renvoit une chose jusqu'à ce qu'elle soit prouvée: mais on n'a pas suffisament de raison pour la rejetter. Car une chose peut etre, encore que nous ne la comprennions pas, ni que nous ne puissions la connoitre par l'experience. C'est pourquoy nous avons a rechercher, si nous ne pouvons pas trouver une raison suffisante pour l'admettre, ou bien pour la rejetter. J'ay remarqué cy dessus, que moyennant les regles du mouvement dans les quelles l'ordre de la nature

nature est fondé, il y a toujours une même force mouvante entretenüe dans le monde (§.709.). Si le corps agit sur l'âme, et l'âme sur le corps, il ne peut pas y avoir une même force mouvante entretenüe dans le monde. Car lorsque l'âme agit sur le corps, il existe un mouvement sans un mouvement precedent, puis qu'on supose que l'âme produit purement par sa volonté le mouvement dans le corps. Or, ce mouvement ayant sa force mesurée, puis qu'il ne peut y avoir de mouvement sans un certain degré de force, qui resulte en partie de la vitesse du mouvement, en partie de la quantité de matiere qui est müe ensemble selon une même direction, comme cela se voit suffisament dans l'experience: il existe une nouvelle force qui n'etoit

pas

pas auparavant dans le monde. Et ainsy la force est augmentée dans le monde contre la loy de nature. De meme, si le corps agit sur l'âme, un mouvement produit une pensée. Or, come le mouvement cesse apres cela, sans qu'il en resulte un nouveau mouvement dans un autre partie de la matiere, il se trouve, qu'une force cesse, qui etoit auparavant dans le monde. Et ainsy, contre la loy de nature, la force dans le monde est diminuée. Il est evident par là, que les regles du mouvement, suivant lesquelles les changements de la nature arrivent, exigent, qu'il y ait toujours une même force entretenüe dans la nature: Mais l'action du corps sur l'âme et de l'âme sur le Corps, demande

demande, qu'il n'y ait pas toujours une même force entretenuë dans la nature, et que plûtôt selon la volonté de l'âme, elle soit tantôt augmentée et tantôt diminuée: Puis donc que l'action du corps sur l'âme et de l'âme sur le corps est contraire a la nature, (§.11.); On a suffisament de raison pour la rejetter: Car il n'est pas croyable que Dieu ait formé la nature sur des raisons contradictoires. Et qui voudroit avancer, qu'une force corporelle sortie du corps entre dans l'âme, et y devient une force spirituelle; et de même, qu'une force spirituelle sortie de l'âme, entre dans le corps, et y devient une force corporelle?

§. 763.

Changement que Descartes a apporté a l'idée de la comunication du corps et de l'âme.

Descartes a le premier rejetté cette idée, et cherché a expliquer d'une autre maniere

maniere coment l'âme et
le corps pouvoient avoir
une communication. Come
il avoit perdû toutte esperance
de le pouvoir expliquer
intelligiblement; il a crû, que
dans le cas, ou l'essence et
la nature des êtres n'etoient
plus suffisantes pour expliquer
une chose, il devoit etre permi
d'en chercher la cause
imediattement en Dieu.
C'est pourquoy il a eû la
pensée, que ni le corps
par ses mouvements pro=
=duisoit les sentiments dans
l'âme, ni l'âme par la
force de sa volonté, les
mouvements dans le corps;
mais que plutôt Dieu
produisoit a l'occasion
des mouvements du corps
des pensées dans l'âme,
et des mouvements dans
le corps a l'occasion de la
volonté de l'âme, en ce
qu'Il auroit etabli une
fois pour touttes la loy,
qu'aussy

qu'aussy souvant que la matiere subtile dans les nerfs viendroit a se mouvoir d'une certaine maniere dans le cerveau par l'action des corps exterieurs sur les membres des sens, il existeroit dans l'âme de certains sentiments; et de même, que touttes les fois que l'âme voudroit que certain membres du corps se remuassent, ce mouvement s'en s'uivroit. Que cette ferme volonté une fois etablie par le Createur etoit si puissante, que par là existoient dans tous les cas, et les sentiments de l'âme, et les mouvements du corps. De cette maniere l'âme n'est pas proprement la cause des mouvements du corps, mais elle y donne seulement occasion, et le corps n'est pas proprement la cause des sentiments de l'âme, et il ne fait aussy qu'y doñer occasion: Mais

Mais Dieu opere tout dans l'un et dans l'autre.

§. 764.

Ce sentiment est rejetté.

Bien qu'aujourdhuy la plûpart soient du sentiment de Déscartes, et qu'on dit generalement que l'âme et le corps n'operent pas l'un dans l'autre d'une maniere naturelle, mais par une forte volonté de Dieu, nous ne laissons pas d'y trouver bien des difficultez. Si Dieu par sa force imediatte produit les mouvements dans les corps et les pensées dans l'âme, et si l'on ôte aux corps et a l'âme leurs propres forces, ni les operations des corps et de l'âme ne seront plus assez distinguées des operations de Dieu, ni la nature même du monde et de l'âme ne le sera plus assez de Dieu même: et come ce, qui n'est pas fondé dans l'essence

l'essence et la nature de l'âme et des corps, est un miracle (P. 633. 759.): il faudroit de perpetuels miracles pour que le corps et l'âme eussent comunication ensemble. Et quand on veut l'examiner exactement, on trouvera, que le sentiment de Déscartes est aussy bien que l'Influence naturelle, contraire aux regles du mouvement. Il est bien vray que Déscartes reçoit, que la matiere subtile et fluide dans le cerveau est dans un mouvement continuel, et que Dieu change seulement sa direction en faveur de l'âme. De cette maniere il ne se produit pas une nouvelle force, et la loy de nature qui veut qu'il y ait toujours une même force entretenüe, demeure en son entier. Mais il en est de la direction, come

comme de la force. Quand
on recherche exactement
les regles du mouvement, on
trouve, ce que Hugenius a
fait voir il y a longtêms,
sçavoir; qu'il y à aussibien
une même direction, qu'
une même force entretenüe,
quoyque ce ne soit pas
toujours dans une même
matiere, tout come la force
n'est pas toujours entre=
=tenüe la même dans une
même matiere, mais ensemble
dans toutte la nature. Mais
ce n'est pas une chose a
deduire icy plus amplement.
Leibnitz a remarqué il y à
longtêms ce qui vient
d'etre oposé au sentiment
de Descartes touchant l'
operation imediatte de Dieu.
Mais je feray voir de plus
cy dessous, qu'on ne sçauroit
dans ces sortes d'occasions
avoir simplement recours
a la volonté immediatte
de Dieu. J'ajouteray
apresent,

apresent, que le sentiment de Descartes ne peut avoir lieu avec ce que nous avons prouvé de la nature, et des êtres simples, au second chapitre (§. 106. et suiv:), — moyennant quoy il faut que l'âme ait sa propre force, par laquelle elle produit elle même ses propres pensées dans un ordre non interrompû, comme nous venons de le prouver (§. 744. et suiv:). Même ce qu'avance Descartes ne quadre en aucune façon avec ce qui a eté montré au second chapitre, des êtres en general.

§. 765.

Harmonie prè etablie.

Or, l'âme ayant sa propre force par laquelle elle se represente le monde (§. 753.), et tous les changements naturels du corps etant fondés dans son Essence et dans sa Nature (§. 630.): on

on voit aisement que l'âme fait de son côté ce qu'elle à a faire, et que le corps à luy même ses changements, sans que l'âme opêre sur le corps, ni le corps sur l'âme, et sans que Dieu l'effectüe par son operation immediatte. Mais les sentiments et les desirs de l'âme sont seule=ment d'accord avec les changements et les mou=vements du corps. Et cela nous meine a l'explication que Leibnitz a donnée de la comuni=cation entre l'âme et le corps, et qu'il a appellé L'Harmonie ou l'accord pré etablie.

(Vorherbestimmte Harmonie oder Übereinstimmung.)

Ce n'est pas simplement un mot.

§. 766.

Mais il est question apre=sent de sçavoir, coment il est possible, que les sensations soient tou=jours d'accord avec les changements qui arrivent

dans

dans les membres des sens, et que demême les mouvements du corps le soient toujours avec la volonté de l'âme; afin qu'on ne regarde pas cette Harmonie préetablie simplement come un mot sans aucune signification, come plusieurs se le sont imaginé, et qu'on ne pense pas, que lors qu'on viendroit a expliquer ce mot, on soit pourtant reduit a en revenir, ou a l'influence naturelle, ou a l'operation immediatte de Dieu. Il est vray, que par l'experience nous n'apercevons rien qu'une simple Harmonie ou accord (§. 527. 531. et suiv.). Et ainsy quand on en doit rendre raison, il ne suffit pas de dire simplement, que Dieu a etabli cette Harmonie entre le corps et l'âme: car ce seroit en revenir avec Descartes a la volonté

immediatte

imediatte de Dieu, ce que
nous n'admettons pas.
Mais il est plutôt besoin
que je fasse voir, qu'une
telle Harmonie est possible.

§. 767.

Coment elle est possible.

Il faut donc remarquer
que les changements dans
le monde se suivent tous
dans un ordre non interrompû
(§.544.), et que comme dans
l'âme il faut aussy, que
l'etat precedent contienne
la raison de l'etat suivant
(§.108.742.), il faut que les
sensations dans l'âme se
suivent de même dans un
ordre non interrompu.
Or, come les sensations
representent les change=
=ments dans le monde (§.749.);
Il n'est besoin, si non, qu'au
comencement ils ayant eté
mis une fois en Harmonie,
et elle peut ensuite durer
continuellement: comme
Leibnitz l'a remarqué luy
même. Mais je parle icy

simplement

simplement des sensatiôns, et non pas des autres operations de l'âme, puis qu'il n'y à que les sensatiôns qui sôient d'accord avec les changements qui arrivent dans les membres de nos sens.

§. 768.

Elle ne peut avoir lieu sans Dieu.

Mais puisque l'âme et le corps, dont l'un peut etre sans l'autre (§765.), quoyque selon leur essence et leur nature ils apartiennent ensemble, et qu'ainsy ils ne sont pas ensemble necessairement, n'ont pu venir ensemble fortuitement; il ne peut aussy y avoir d'Harmonie entre l'âme et le corps, s'il ne se trouve un autre essence intelligente et distinguée du monde, qui les à mis ensemble. Il s'ensuit incontestablement, qu'il y à un autheur de la nature, c'est a dire, un Dieu. On pourroit même deduire de là tous les

attributs

attributs divins, si nous ne jugions etre plus convenable d'en traitter cy dessous d'une autre maniere.

§. 769.

Les sensations ont une ressemblance avec les choses ressenties.

Puis donc que l'âme a une force de se representer le monde (§. 753.), il faut aussy que ces representations aient une ressemblance avec les êtres qui sont dans le monde. Car s'ils n'avoient point de ressemblance, l'âme ne se representeroit pas le monde, mais une autre chose. Un image qui n'est pas ressemblante a la chose qu'elle doit representer, n'en est pas une image mais l'image d'une autre chose (§. 17. 18.).

§. 770.

Ne representent que des grandeurs, figures, et mouvements.

Or le monde ne consistant que d'êtres composés, et n'y ayant dans ces etres rien qu'on puisse distinguer, hors les figures, les grandeurs, et les mouvements (§. 72.); il faut que touttes les sensations d'êtres corporels ne representent, que des figures, grandeurs et mouvements (§. 769.)



§. 771.

